

شَرْحُ ابْنِ التَّمَسَّانِي
عَلَى مَلْعِ الْأَدِلَّةِ لِلْجَوْنِيِّ

ت ٤٧٨ هـ

المُسَمَّى بِكِتَابِ

شَرْحُ مَلْعِ الْأَدِلَّةِ

تَأَلَّفَ الشَّيْخُ

شَرَفُ الدِّينِ التَّمَسَّانِي

ت ٧٧٦ هـ

تَحْقِيقُ

أ.و. / السيد محمد سيد عبد الوهاب

مُتَبَرِّعٌ بِمَرْكَزِ الْخَطِّ كَلَامَاتِ وَالْبَرْدِيَّاتِ الْقُرْبِيَّةِ
بِكُلِّيَّةِ دَارِ الْعُلُومِ - جَامِعَةِ الْمَنِيَا

دَارُ الْحَدِيثِ

القَاهِرَة



شرح مبع الأكل

جميع حقوق الطبع محفوظة للناسر

اسم الكتاب : شرح لمع الأدلة

اسم المؤلف : شرف الدين التلمساني

اسم المحقق : د السيد محمد سيد

القطع : ٢٤×١٧ سم

عدد الصفحات : ٣٣٦ صفحة

عدد المجلدات : مجلد واحد

سنة الطبع : ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

رقم الإيداع : ٤١٧٠ / ٢٠٠٩ م

الترقيم الدولي : ٩ - ٢٧٩ - ٢٠٠ - ٩٧٧



6 222007 703720

طبع . نشر . توزيع



١٤٠ شارع جواهر القاند امام جامعة الأزهر تليفون : ٢٥٨٩٩٤٠٩ / ٢٥٩١٨٧١٩ / ٢٥٩١٩٦٩٧ فاكس : ٢٥٩١٩٦٩٧

www.darelhadith.com

E-mail: info@darelhadith.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

• المقدمة •

الحمد لله رب العالمين، الحى القيوم، قيوم السماوات والأرضين، سبحانه رب غفور - خلق الخلق، وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا، إن أكرمهم عند الله أتقاهم. وعلم الخلق من علمه من عمل به لا يضل أبداً ولا يشقى. اللهم انفعنا بعلمك.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له؛ إقراراً به وتوحيداً، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ تسليماً والذي أوتى الحكمة وفصل الخطاب.

وبعد؛

إن العمل فى مجال التحقيق لفضل يؤتیه الله من یشاء والله ذو الفضل العظیم.

فالقائمون على هذا العلم جزاهم الله خيراً - والأمة بخير والحمد لله - فهناك طائفة من أبنائها تشمر بجهد وتسعى من أجل إعادة كنوزنا الشرعية من صورتها المخطوطة إلى صورتها المكتوبة فى دقة وتأن يراد بها وجه الله - سبحانه وتعالى، ومن هذا المنطلق نقدم مصنف شرح لمع الأدلة، وهو شرح لكتاب الإمام الجويني «لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة» وقد حققت هذا الكتاب الأستاذة الدكتورة/ فوقية حسين محمد - رحمها الله، وقدمته إلى المكتبة العربية.

وقد علق عليه وراجعه د. محمود الخضيرى - رحمه الله - عام ١٩٦٥ م / ١٣٨٥ هـ (*) وقد جاء التحقيق دقيقاً على نسختين :

١- النسخة الأولى : وهى النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية ضمن مجاميع برقم ٦١٨ وتحتوى على اثنتى عشرة رسالة .

٢- النسخة الثانية : نسخة برلين برقم ٢٠٧٣ .

وقد أشارت الدكتورة / فوقية حسين فى مقدمة تحقيقها «للمع» إلى الشرح فذكرت :

«شرح لمع الأدلة فى التوحيد لإمام الحرمين تأليف أبى محمد عبد الله شرف الدين محمد بن على الفهرى الشهير بابن التلمساني» .

● وأشارت إلى أن لهذا الشرح نسختين :

١- النسخة الأولى : كتبت عام ٨٠٤ هـ ، وتوجد بمكتبة أحمد الثالث برقم ٩٨٦٩ / ١٢٤٠ ف / بمعهد إحياء المخطوطات العربية بالإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية بالقاهرة . وهى النسخة التى أعتمد عليها فى تحقيق الشرح .

٢- أما النسخة الثانية : محفوظة بمكتبة الأسكوريال - ولم نحصل عليها - برقم ١٦٠٦ .

ومن هنا فساأعتمد فى التحقيق على «نسخة أحمد الثالث» فى تحقيق الشرح وكذلك النظر فى أصل الكتاب للإمام الجوينى لمع الأدلة تحقيق أ. د. فوقية حسين محمود .

● وسيقوم العمل فى الكتاب على الآتى :

١- مقدمة الكتاب .

٢- بين الجوينى والتلمسانى .

ويشتمل على دراسة فى سيرة وعلم كلا الشيخين ؛ مع الكشف عن ملامح التوافق العلمى والمنهجى بينهما .

٣- دراسة حول لمع الأدلة للجوينى .

٤- متن لُمع الأدلة .

٥- دراسة حول شرح لمع الأدلة للتلمسانى .

• تحقيق النص : ويشتمل على وصف المخطوط وصورة المخطوط .

١- ضبط النص .

٢- بيان نص اللمع وفصله عن الشرح بالإشارة إليه فى موضعه .

٣- شرح المبهم من الألفاظ والتعليق عليها إذا اقتضى الأمر ذلك فى النص .

٤- تخريج الأعلام والفرق .

٥- تخريج الآيات القرآنية .

٦- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة .

٧- عمل فهرس للأعلام .

٨- عمل فهرس للآيات .

٩- عمل فهرس للأحاديث .

١٠- المحتوى .

وبالله التوفيق ، ،

د . السيد محمد سيد عبد الوهاب

المنيا- كلية دار العلوم

• بين الجوينى والتلسمانى •

لعل الناظر إلى ما نريد عرضه هو بيان سيرة الإمام الجوينى ومكانته وعلمه ومصنفاته: باعتبار أن موضوع مصنفنا «لمع الأدلة» ضمن مصنفاته، وهو الذى قام التلسمانى بشرحه ضمن شروح كثيرة لهذا الكتاب والذى من أهمها الشرح الذى بين أيدينا والذى لم يسبق تحقيقه حتى الآن.

وفى هذا الموضع أيضاً بيان سيرة التلسمانى ومكانته ومصنفاته.
أولاً: الجوينى:

نسبة إلى «جوين» والنسيابورى نسبة إلى «نيسابور»^(١)، ولُقِّب بإمام الحرمين^(٢)، ولُقِّب أيضاً بضياء الدين: لإنارته الطريق للمدافعين عن الدين.

• فوالده: الشيخ عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية وهو من أهل التقوى والورع والعلم والفضل^(٣).

• فهو: عبد الملك بن أبى محمد عبد الله بن يوسف بن حيوية الفقيه الشافعى.

وقد صنفت له الدكتوراة / فوقية حسين محمود مصنفًا «الجوينى إمام الحرمين»^(٤).

(١) راجع السبكي: طبقات الشافعية الكبرى - ج ٣ - ص ٢٠٨.

(٢) قيل إنه جاور بمكة أربع سنوات يُلقى الدروس فقبل عنه إمام الحرمين، راجع: ابن العماد الحنبلى - شذرات الذهب فى أخبار من ذهب - ج ٣ - ص ٣٥٨.

(٣) راجع الذهبى - سير أعلام النبلاء ج ١١ ف ١ ل ١٣٧.

(٤) د. فوقية حسين محمود - الجوينى إمام الحرمين - سلسلة أعلام العرب - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م. كما حققت له كتاب لمع الأدلة، وكذلك كتاب الكافية فى الجدل.

● مولده ونشأته :

وُلد ٤١٩ هـ، بولاية خُراسان^(١) توفي ٤٧٨ هـ، فقد بدأ بقراءة الفقه مع والده أولاً، فحفظ مصنفاته كلها، والأصول على أبي القاسم الإسفراييني الإسكافي، وأظهر نبوغاً مبكراً، وقد أقعده الأئمة في التدريس مكان والده حينما توفي والده.

- وكان الجويني بارعاً في طلب العلم، وخاصةً طرق البحث والمناظرة، وجمع من الطرق الكثير بالمطالعة، ولم يقتصر على علم شرعى بعينه.

وقد ناظر المبتدعة وشاع صيته في بغداد، ورحل إلى مكة وجاور أربع سنوات، ثم درس في نظامية بغداد^(٢).

● مذهبه الفقهي :

شافعى المذهب وإن لم يُظهر تعصباً لشافعيته، وإنما كان يدور مع الدليل أنى دار.

● أما عقيدته :

فأشعرى العقيدة، اشتغل بعلم الكلام على مذهب الأشاعرة، وقد رجع في آخر حياته إلى مذهب السلف حينما لم يجد ما يشفى غليله، وقد قال قوله الشهيرة: «اشهدوا علىَّ أنى رجعت عن مقالة كل مقالة يُخالف فيها السلف، وإنى أموت على ما يموت عليه العجائز (أو عجائز نيسابور)^(٣)»

(١) راجع رسالة الدكتوراه - مناهج البحث فى العلوم الإسلامية عند الجويني - د. عمران صبرة - مخطوطة، إشراف د. السيد محمد سيد - دار العلوم - جامعة المنيا.

(٢) ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب - ج ٣ - ص ٣٥٨ وما بعدها.

(٣) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة - طبع المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر - ج ٥ ص ١٢.

● آثاره ومؤلفاته :

● لقد صنّف في الفقه :

- نهاية المطلب في دراية المذهب .

- مناظرة في الاجتهاد في القبله .

- مناظرة في زواج البكر .

- السلسلة في معرفة القولين على مذهب الشافعي .

- رسالة في الفقه .

● لقد صنّف في أصول الفقه :

- البرهان في أصول الفقه .

- الورقات .

- مغيث الخلق في اختيار أهل الحق .

● صنّف في الجدل :

- الكافية في الجدل .

- الدرّة المضيئة فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية .

- غنيّة المسترشدين في الخلاف .

● صنّف في أصول الدين :

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد .

- الشامل في أصول الدين .

- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية .

- غياث الأمم فى التياث الظلم .

- لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة ، وهو الذى شرحه التلمسانى موضوع مصنفنا .

- شفاء العليل فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من التبديل .

ثانياً : التلمسانى

شرف الدين بن محمد بن عبد الله بن محمد المعروف بابن التلمسانى
ت : ٧٧٦ .

ذكره السبكى فى طبقات الشافعية ، وكذلك ذكره الإسنوى والسيوطى فى
حسن المحاضرة بأنه :

الفقيه الأصولى المتكلم - المنطقى المعروف بشرف الدين التلمسانى . وقيل إن
شيوخه بلغوا ألفى شيخ .

● أهم مؤلفاته :

١ - شرح لمع الأدلة للجوينى .

٢ - التعليق على معالم أصول الدين للرازى .

٣ - شرح الإرشاد للإمام الجوينى .

٤ - شرح الشفاء للقاضى عياض .

● مناقبه :

ذكره السبكى بأنه كان إماماً فى الفقه والخلاف وأصول الدين ، نظاراً قادراً
على قهر الخصوم ، وإزهاقهم وكان كثير الإفادة لمن يقرأ ، حسن الخلق ، جميل
العشرة ، متورعاً .

● شيوخه :

الخطيب الدمشقى ، وأبو حيان الجيانى .

● بين الجوينى والتلسمانى :

المتأمل لعلم التلسمانى ومنهجه يجد تأثره الواضح بالإمام الجوينى ، ويظهر هذا التأثير فيما تعلمه فى عصره ، فقد شاع فى هذا العصر الكلام مما دفعه إلى التخصص فى الشروح العقلية وخاصة للآراء الكلامية ، وقد يكون ذلك نابعاً من هدف الدفاع عن العقيدة كمذهب أسلافه من الأشاعرة ، ولعله اختار لمع الأدلة لأهمية الكتاب فى جوانب الدفاع عن العقيدة ، فانتصر لشرحه .

• حول لمع الأدلة •

١- عنوان الرسالة :

«لمع فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة»

أو «لمع الأدلة فى التوحيد»

تناول الجوينى شرح عقيدة الأشعرى والأشاعرة وأطلق عليها عقيدة أهل السنة والجماعة من منطلق الدليل الشرعى المدعم بالبراهين العقلية، فجاء الكلام «لمعاً فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة» .

• والرسالة مقسمة إلى سبعة أبواب :

الأول : فى العالم وحدوثه .

الثانى : فى الله وصفاته .

الثالث : فى إرادة الله وإرادة العبد .

الرابع : رؤية الله .

الخامس : فى الربّ والخلق .

السادس : فى الرسالة والنبوة والمعجزة .

السابع : فى الإمامة .

وقد اختار الإمام الجوينى من مسائل علم الكلام ما وجده أجدر وأنفع، وكشف عن مسائل الخلاف بين المتكلمين، وخاصة بعد ظهور المذهب الأشعرى فى مواجهة المعتزلة .

- وقد رتب بعد ذلك مصنفه في : العالم ، والله ، والنبوة ، والإمامة ، غير أنه لم يتعرض للبحث في المعاد وأحوال الناس في الحياة الأخرى .

والرسالة في مجملها بدأها الجويني ببيان ذكر بعض المصطلحات التي اصطلح عليها الموحدون :

كالعالم ، والجوهر ، والعرض ، والحدوث ، والقدم .

● ثم بين الأدلة على حدوث العالم في أصول منها :

- إثبات العرض .

- إثبات حدوثه .

- إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض .

- إثبات استحالة حوادث لا أول لها .

والحدوث عند الجويني . . . معناه الجواز والإمكان ، وهذا يقتضى وجود صانع ، وقد نفى الجويني أن يكون الصانع «طبيعة أو علة» .

٢- الباب الثاني :

وضمنه إثبات الصفات - ويقصد صفات الله الواجبة فقال :

«إن الله أزلى الوجود، حىّ مُريد على الحقيقة، سميع، بصير، متكلم، وهو واجب الوجود، عالم بعلم قديم، وقادر بقدرة قديمة، حى بحياة قديمة» .

- ويظهر في المصنف موقفه من الفرق المخالفة وخاصةً ممن أثبتوا لله إرادة حادثة .

- ويبين ما يستحيل في حق البارئ من أوصاف ، كنفى التحديد واختصاصه بالجهة .

- ثم يتعرض للاستواء ، فيراه بمعنى القهر والغلبة والعلو .

- ويختم الباب بأن من زعم أن الحوادث تطرأ على ذات الله - سبحانه وتعالى - فقد خرج على إجماع الأمة .

٣- الباب الثالث :

تكلم الجويني عن «الإرادة» ، ويُقصد بالإرادة : إرادة الله ، وإرادة العبد .
فيرى الإمام أن الحوادث كلها تقع على مراده الله - تعالى - نفعها وضررها ، خيرها وشرها ، فهو خالق لجميع الحوادث ، وهذا يعنى أنه يريد لما خلق ، قاصد إلى إيجاد ما أوجد ، ولا يصح القول بأن إرادة الله قاصرة ، بمعنى أنه عاجز عن فعل ما يريد فعله ، أو أن هناك ما يقع دون أن يريده .

٤- الباب الرابع :

فتكلم فيه الجويني عن مذهب أهل الحق ، ويتلخص فى أن البارئ - تعالى - مرئى ويجوز أن يراه الرءاؤون بالأبصار ، والدليل على جواز الرؤية عقلاً : أن الرب - سبحانه وتعالى - موجود وكل موجود مرئى .

٥- الباب الخامس :

«باب الرب والخلق» فالله - سبحانه وتعالى - متفرد بخلق المخلوقات ، وكل حادث فالله - سبحانه وتعالى - مُحْدِثه .

٦- الباب السادس :

الرسالة والنبوة والمعجزة .

أثبت فيه أن لله - سبحانه وتعالى - أن يُرسل الرسل .

- ويثبت لمن ينكر النبوة على أنه لو جاءت الرسل بما يُدرك عقلاً لم يكن فى إرسالهم فائدة ، وكان فى قضايا العقل غنى عنهم .

٧- الباب السابع :

فى الإمامة : يحدثنا فيه عن الخلفاء الراشدين وشرائط الإمامة .
وهذا ما تم به الجوينى مصنفه .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«وبه ثقتي وهو حسبي وكفى»

الحمد لله العليم، القاهر الحكيم، الذي وجب له القدم واستحال في تعاليمه تجويز العدم، والصلاة على النبي ﷺ مبيد الباطل، وموضح الحق بواضحات الدلائل.

هذا وقد استدعيتم أرشدكم الله - عز وجل - ذكر لمع من الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، فاستخرت الله تعالى في إسعافكم بمناكم، والله المستعان، وعليه التكلان.

١- العالم وحدوثه:

● الأصل في حدوث العالم ووجود الصانع:

اعلموا- وفقكم الله- أن، الأولى تقديم عبارات اصطلاح الموحدون عليها ابتغاءً منهم لجمع المعاني الكثيرة في الألفاظ الوجيزة.

فمما أطلقوه: العالم، فإن قيل: ما العالم؟ ولم سُمي العالم عالمًا؟

قلنا: العالم عند سلف الأمة: عبارة عن كل موجود سوى الله - تعالى . وعند خلف الأمة: عبارة عن الجواهر والأعراض^(١). فأما قوله: «لم سُمي العالم عالمًا؟».

(١) الأعراض: ومفردا عرض وهو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل، يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به. والأعراض على نوعين: قار الذات، وهو الذي يجتمع أجزاؤه في الوجود كالسواد والبياض وغير قار الذات، وهي التي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود، كالحركة والسكون، والعرض العام: كل مقول على أفراد الحقيقة الواحدة وغيرها. راجع الجرجاني التعريفات طبعة بيروت.

فأما: «العالم» فمشتق من العلم، والعلامة؛ وإنما سمي «العلم» علماً لأن مادة منصوبة على وجود صاحب العلم، فكذلك «العالم» بجواهره، وأعراضه. وأجزائه، وأبعاضه دلالة دالة على وجود الرب - سبحانه وتعالى.

فإن قيل: ما حد الجوهر وما حقيقة العرض؟

قلنا: الجوهر ذُكرت له حدود شتى، غير أننا نقتصر على ثلاثة منها فنقول: الجوهر: المتحيز.

وقيل: الجوهر: ما له حجم.

وقيل: الجوهر: ما يقبل العرض.

فأما العرض فقد قيل: ما يقوم بالجوهر^(١).

وقيل: ما يطرأ على الجواهر، كالألوان، والطعوم، والروائح، والعلوم، والقدر، والإرادات الحادثة، وأضدادها، والحياة، والموت.

وقيل: العرض ما يستحيل عليه البقاء.

فإن قيل: ما الدليل على حدوث العالم؟

قلنا: الدليل عليه أن أجرام العالم وأجسامها لا تخلو عن الأعراض الحادثة، وما لا يخلو عن الحادث، حادث.

■ السؤال على هذا الكلام من أربعة أوجه:

الأول: لا نسلم ثبوت الأعراض.

الثاني: لا نسلم حدوث الأعراض.

الثالث: ولئن سلمنا حدوثها فلا نسلم استحالة خلو الجوهر من هذه الأعراض الحادثة.

(١) الجوهر: كل ما له حجم، وقيل هو المتحيز، وقيل هو المستغنى عن الحد، وقيل القابل للأعراض، وقيل ما له حظ من المساحة.

الرابع : لم قلت : إن ما لا يخلو عن الحادث ؛ حادث .

● فأما السؤال الأول : إنكار ثبوت الأعراض :

الدليل على ثبوت الأعراض^(١) أن العاقل إذا رأى جوهرًا ساكنًا، ثم رآه متحركًا، فقد أدرك التفرقة الضرورية بين هاتين الحالتين . وتلك التفرقة لا تخلو : إما أن ترجع إلى ذات الجوهر، أو إلى معنى زائد على الجوهر .

استحال أن يقال : ترجع التفرقة إلى ذات الجوهر، لأن الجوهر في الحالتين متحد، والشئ لا يخالف نفسه فلا يقع الافتراق إلا بين ذاتين، فصح ووضح بذلك أن التفرقة راجعة إلى معنى زائد على الجوهر، وذلك هو العرض الذي ادّعيناه^(٢).

● والسؤال الثاني : منع حدوث الأعراض :

والدليل على حدوث الأعراض أننا نرى الأعراض المتضادة تتعاقب على محالها، فنستيقن حدوث الطارئ منها من حيث وُجدت، ونعلم حدوث السابق منها من حيث عُدّت، إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها، لأن القدم ينافي العدم، وإن ما ثبت له القدم، استحال عليه العدم^(٣). والدليل على استحالة

(١) الدليل على ثبوت الأعراض : والتي منها إثبات حدوث الأعراض، ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض، ومنها استحالة حوادث لا أول لها، ومنها أن ما لا يسبق الحوادث حادث .

(٢) ويُقصد : في إثبات وجود الأعراض أنه قد أنكرت طائفة من الملاحدة الأعراض، وزعموا أن لا موجود إلا الجواهر . والدليل على إثبات الأعراض أننا رأينا الجوهر ساكنًا ثم نراه متحركًا فنذكر تفرقة ضرورية بين الحالتين . ولا يقع الافتراق إلا بين ذاتين، إذ الشئ لا يخالف نفسه، فوضح بذلك أن التفرقة آيلة إلى الأعراض الزائدة على الجوهر، ثم معظم الأعراض مدركة على الضرورة، فإن العاقل إذا طرأت عليه الآلام واعترتة الأسقام، أو أرهقته الشهوات فهذه المعاني بديهية .

(٣) الدليل عليه : أننا نرى الأعراض متعاقبة على محالها ونستيقن حدوث الطوارئ فيها، ونعلم أيضًا حدوث السوابق من حيث عُدّت، إذ ثبت قدمها لاستحالة عدمها .

تعري الجواهر عن الأعراض : أن الجواهر شاغلة للأحياز ، والجواهر الشاغلة للأحياز غير مجتمعة ولا مفترقة بحال ، بل باضطرار ، يعلم أنها لا تخلو عن كونها مجتمعة أو مفترقة .

وذلك يقضى باستحالة خلوها عن الاجتماع والافتراق ، وكذلك نعلم ببديهية العقول استحالة تعري الأجسام عن الاتصاف بالتحرك والسكون ، واللبث في المحال ، والزوال والانتقال ، وكل ذلك يوضح استحالة تعري الجواهر عن الأعراض (١) .

والدليل على استحالة حوادث لا أول لها : أن حقيقة الحادث : ما له أول . وإذا كان حقيقة كل حادث أن يكون له أول ، فإن كثرة الحوادث لا تخرج عن حقيقتها فيكون للكل أول .

وهذا كالجواهر فإن حقيقة الجوهر كونه متحيزاً فبالكثرة لا يخرج عن حقيقته ، ويكون الكل متحيزاً ، فكذلك ههنا إذا ثبت الأعراض ، وثبت حدوثها ، وثبت استحالة تعري الجواهر عنها ، وبطل قول الدهري : بأن الحوادث لا أول لها . فيترتب على ذلك أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة ، وما لا يسبق الحادث حادث على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر وافتكار .

والدليل على أن العالم له صانع (٢) : أنه قد صح حدوث العالم بالدلالة التي

(١) والدليل عليه : أن الجواهر الشاغلة للأحياز لا تعقل إلا مجتمعة أو متفرقة ، بل بالاضطرار تُعلم لأنها لا تخلو من كونها مجتمعة أو متفرقة وذلك يقضى باستحالة خلوها عن الاجتماع والافتراق ، وكذلك نعلم بدهاية استحالة تعري الأجرام عن الاتصاف بالتحرك والسكون والتأثير واللبث في المحال والزوال والانتقال ، وكل ذلك يوضح استحالة تعريها عن الأعراض .

(٢) والدليل عليه : أن دورات الأفلاك تتعاقب وتتوالى وتقع كل دورة على أثر انقضاء التي قبلها ، ولو انقضت لتعددت دورات لا نهاية لها ، ونقرر أن السبيل في جملة متعاقبات كالأولاد والوالدين ، والبذر والزرع ، ونحوها . وإذا ثبتت هذه المقدمات ثبت عليها =

ذكرناها . والحادث جائز الوجود، إذ يجوز تقدير وجوده بدلاً عن عدمه، ويجوز تقدير عدمه بدلاً عن وجوده، فلما اختص بالوجود الممكن بدلاً من العدم الجائز افتقر إلى مخصص وهو الصانع - تعالى .

ويستحيل أن يكون مخصص العالم طبيعة كما صار إليه الطبائعيون . ويستحيل أن يكون علة موجبة كما صار إليه الأوائل ؛ لأن تلك الطبيعة لا تخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة . فإن كانت قديمة لزم قدم آثارها، فإن الطبيعة عند مثبتها لا اختيار لها، وهى موجبة آثارها عند ارتفاع الموانع وقد صح حدوثها . وإن كانت الطبيعة حادثة افتقرت إلى طبيعة أخرى . ثم الكلام فى تلك الطبيعة، كالكلام فى تلك الطبيعة، كالكلام فى هذه الطبيعة .

وينساق هذا القول إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد تبين بطلان ذلك . فوضح بذلك أن مخصص العالم : صانع، مختار، موصوف بالاقتدار والاختيار .

٢- الله وصفاته:

صانع العالم أزلى الوجود، قديم الذات، لا مفتتح لوجوده، ولا مبتدأ لثبوته .

والدليل عليه أنه - تعالى - لو كان حادثاً لشارك الحوادث فى الافتقار إلى محدث .

ثم الكلام فى محدثه ينزل منزلة الكلام فيه، ويتسلسل القول ويؤدى ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها . وقد سبق بطلان ذلك .

= ترتيب استحالة خلو الجواهر عن الحوادث المسندة إلى أول، وما لا يخلو عن الحوادث حادث على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار .

فصل: صانع العالم

صانع العالم حيّ، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع المقدورات. فإنّا ببداهة العقول نعلم استحالة صدور الأفعال من العاجز عنها، وكذلك يستيقن كل لبيب أن الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب، ونظام، وإتقان وإحكام لا تصدر عن عالم، بالخط، كان من المعقول خارجاً، وفي تيه الجهل والجأ. وإذا ثبت كون صانع العالم عالماً، قادراً فبالاضطرار يعلم كونه حياً، إذ يستحيل أن يتّصف بالعلم، والقدرة ميّت أو جماد، وتجويز ذلك مراغة وعناد.

صانع العالم يريد على الحقيقة عند أهل الحق، وأنكر الكعبي كونه مريداً على الحقيقة، وزعم أنه - تعالى - لو وُصف بكونه مريداً لأفعال نفسه فالمراد بذلك: أنه خالقها، ومنشئها؛ ولو وُصف بكونه مريداً لبعض أعمال العباد فالمراد بذلك: أنه أمر بها.

وزعم أن كون الإله عالماً بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها يغنى عن تعلق الإرادة بها. وهذا باطل إذ لو أغنى كونه عالماً عن كونه مريداً؛ لأغنى كونه عالماً عن كونه قادراً وليس كذلك. وأيضاً قد وافقونا على افتقار أفعال المحدثين إلى إرادتهم.

فصل : قول معتزلة البصرة أن الباري يريد بإرادة حادثة

ذهب معتزلة البصرة إلى أن الباري - تعالى - يريد بإرادة حادثة ثابتة لا في محل . والذي قالوه باطل ؛ لأن الحوادث إنما افتقرت إلى إرادة لحدوثها . ولو كانت الإرادة حادثة لافتقرت - أيضاً - إلى إرادة أخرى لحدوثها . ثم يؤدى إثبات ذلك إلى إثبات إرادات لا نهاية لها . فإذا بطلت هذه المذاهب لم يبق - بعد ذلك - إلا القطع بما صار إليه أهل الحق من وصف الباري - سبحانه وتعالى - بكونه مريداً بإرادة قديمة أزلية .

فصل : الرب صانع العالم :

سميع وبصير ومتكلم

إذ قد ثبت كونه حيًّا، والحي لا يخلو عن الاتِّصاف بالسَّمع، والبصر، والكلام وأضدادها. وأضداد هذه الصفات نقائص .

والرَّبّ - سبحانه وتعالى - يتقدَّس عن سمات النِّقص .

فصل : الرب - سبحانه وتعالى - باقٍ واجب الوجود

الرَّبّ - سبحانه وتعالى - باقٍ واجب الوجود إذ قد ثبت - بما قدّمناه - قدّمه .
والقديم يستحيل عدمه باتّفاق من العقلاء ، وذلك يصرّح بكونه باقياً ومستمر
الوجود .

فصل : صانع العالم واحد عند أهل الحق

والواحد الحقيقي : هو الشيء الذي لا ينقسم ، والدليل على وحدانية الإله أنا لو قدرنا إلهين اثنين ، وفرضنا عرضين ضدين ، وقدرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين ، وإرادة الثاني للثاني فلا يخلو من أمور ثلاثة :

١- إما أن تنفذ إرادتهما .

٢- أو لا تنفذ إرادتهما .

٣- أو تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر .

واستحال أن تنفذ إرادتهما لاستحالة اجتماع الضدين ، واستحال - أيضاً - ألا تنفذ إرادتهما لمتناع الإلهين ، وخلو المحل عن كلا الضدين .

فإذا بطل القسمان تعين الثالث :

وهو أن تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر ؛ فالذي لا تنفذ إرادته فهو المغلوب المقهور المستكره ، والذي نفذت إرادته فهو الإله القادر على تحصيل ما يشاء .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يتوافقا أبداً ، ولا يختلفا قط ؟ قلنا : إن لم نجوز اختلافهما في الإرادة كان محالاً : إذ وجود أحدهما ، ووجود صفاته يستحيل أن يمنع الثاني من أن يريد ما يصح إرادته عند تقدير الانفراد ، والعاجز منقطع عن رتبة الربوبية وذلك مضمون قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء : ٢٢] ؛ لتناقضت (*) أحكامها عند تقدير القادرين على الكمال .

(*) ويقصد التلسماني أن تعدد الآلهة وفق الآية الكريمة يؤدي إلى تناقض الأحكام والنتائج ، فتحقق الكمال في الأحكام يلزم أنها صادرة من إله واحد محكم قدير سبحانه وتعالى .

فصل : القديم عالم بعلم قديم ، وقادر بقدرة قديمة

والقديم - سبحانه وتعالى - عالم بعلم قديم ، قادر بقدرة قديمة ، حيّ بحياة قديمة .

وذهب المعتزلة إلى أن الباري تعالى عن قولهم : حيّ ، عالم ، قادر بنفسه ، وليست له قدرة ، ولا علم ، ولا حياة .

دليلنا : في المسألة الأولى أن نقول : قد تقرر في العقول أن ما يعلم به المعلوم علم ، فلو علم الباري - تعالى - المعلوم بنفسه لكان نفسه علماً ، إذ كل متعلق بمعلوم تعلق إحاطة به علم .

وقد تحكّمت المعتزلة في صفات الباري - تعالى - فزعمت أنه عالم حي قادر بنفسه ، مريد بإرادة حادثة ، فلو عكس عاكس ما قالوه ، وزعم أنه عالم بعلم حادث ، مريد بنفسه ، لم يجدوا بين ما اعتقدوه وما ألزموه فصلاً . فإن قالوا : لو كان الباري - تعالى - مريداً بنفسه ، لكان مريداً لكل مراد ، كما أنه - تعالى - لما كان عالماً بنفسه ، كان عالماً بكل معلوم ، قلنا هو باطل على فساد مذهبكم ومعتقدكم كون الباري - تعالى - قادراً فإن ذلك من صفات النفس [عندكم] ثم يختص كون الإله قادراً عندكم ببعض المقدورات ، ولا يتّصف الربّ - عزّ وجلّ - بالاعتدال على مقدور العباد .

وقد صرّحت نصوص من كتاب الله - تعالى - بإثبات الصفات ، منها قوله - تعالى : ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾ [فاطر : ١١] ، وقال - عزّ وجلّ : ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ [النساء : ١٦٦] ، وقال - سبحانه وتعالى - ممتدحاً مثنيّاً على نفسه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ (٥٨) [الذّاريات : ٥٨] ، أثبت لنفسه القوة ، وهي القدرة باتفاق المفسرين .

فصل : فى كون البارى - تعالى - متكلماً

وقد ذكرنا أن البارى - تعالى - متكلم . فاعلم أن كلامه قديم أزلى (لا مبتدأ لوجوده) . وذهب المعتزلة ، والنجارية ، والزيدية ، والإمامية ، والخوارج إلى أن كلام الله - تعالى - حادث .

وامتنعت طوائف من هؤلاء من إطلاق القول بأنه مخلوق فسمّوه : حادثاً ومحدثاً .

وأطلق المتأخرون - من المعتزلة - قولهم بكونه مخلوقاً ، والدليل على قدم كلام الله - تعالى - أنه لو كان حادثاً لم يخلُ من أمور ثلاثة :

١ - إما أن يقوم بذات البارى - تعالى .

٢ - أو يقوم بجسم من الأجسام .

٣ - أو يقوم لا بمحل - بطل قيامه به .

إذ استحيل قيام الحوادث بذات البارى - تعالى - فإن الحوادث لا تقوم إلا بحادث ، وبطل قيام كلامه بجسم ، إذ يلزم أن يكون المتكلم ذلك الجسم ، وبطل قيام الكلام لا بمحل ، فإن الكلام الحادث عرض من الأعراض ، ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها إذ لو جاز ذلك فى درب منها لزم فى سائرهما .

فصل : الكلام الحقيقي ... شاهداً

الكلام الحقيقي ... شاهداً ... حديث النفس . وهو الذى تدل عليه العبارات المتواضع عليها، وقد تدل عليه : الخطوط، والرموز، والإشارات . وكل ذلك أمارات على الكلام القائم بالنفس ، ولذلك قال الأخطل :
 إن الكلام لفى الفؤاد وإئتما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

ومن الشواهد على ذلك من كتاب الله - عز وجل - فى الإخبار عن المنافقين قوله - تعالى : ﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ۝١ ﴾ [المنافقون : ١] ، ونحن نعلم أن الله - تعالى - لم يكذبهم فى إقرارهم ، وإئتما يكذبهم فيما تجنه سرائرهم ، [وتكنه] ضمائرهم .

إذا ثبت أن القائم بالنفس : كلام ، وليس هو حروفاً منتظمة ، ولا أصواتاً مقطعة من مخارج الحروف ، فليستيقن العاقل أن الكلام القديم ليس بحروف ، ولا أصوات ، ولا ألحان ولا نغمات . فإن الحروف تتوالى وترتب ، ويقع بعضها مسبقاً ببعض ، وكل مسبق حادث .

فصل : كلام الله - تعالى - مقروء باللسنة القراء

وكلام الله - تعالى - مقروء باللسنة القراء ، محفوظ بحفظ الحفظة ، مكتوب فى المصاحف [على الحقيقة] . والقراءة : أصوات القارئین ونغماتهم . وهى من الأفعال التى يؤمر بها ، ويُنهى عنها ، ويُثاب المكلف عليها ، وقد يُعاقب على تركها .

وكلام الله - تعالى - هو المعلوم المفهوم منها ، والحفظ : صفة الحافظ ، والمحفوظ : كلام الله - عز وجل .

والكتابة : أحرف منظومة ، وأشكال مرقومة ، وهى حوادث ، والمفهوم منها كلام الله - تعالى . كما أن كلام الله - تعالى - مكتوب ، معلوم مذكور ، وهو غير ذكر الذّاكرين ، وعلم العالمين ، وكتابة الكاتبين .

باب : ذكر ما يستحيل في أوصاف الباري - تعالى

■ [يشمل على فصول] :

وجملة القول فيه : أن كل ما يدل على الحوادث ، وعلى سمة النقص فالربّ تعالى ويتقدّس عنه .

وهذه الجملة - تبين بفصول - تشتمل على تفصيلات منها : أن الربّ - تعالى - متقدّس عن الاختصاص بالجهات ، والاتّصاف بالمحاذاة ، ولا تحيط به الأقطار ، ولا تكتفه الأقطار ، ويجلّ عن قبول الحدّ والمقدار .

والدليل على ذلك أن كل مختص بجهة شاغل لها ، متحيّز ؛ وكل متحيّز قابل لملاقاة الجواهر ، ومفارقتها ، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها ، وما لا يخلو عن الاجتماع والافتراق حادث كالجواهر ؛ فإذا ثبت تقدّس الباري عن التحيز والاختصاص بالجهات ، فيترتب على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان ، وملاقاة أجرام وأجسام . فإن سألنا عن قوله - تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه : ٥] قلنا : المراد «الاستواء» : القهر ، والغلبة ، والعلوّ .

ومنه قول العرب : استوى فلان على المملكة - أى استعلى عليها ، واطردت له .

ومنه قول الشّاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

الربّ - سبحانه وتعالى - يتقدّس عن قبول الحوادث .

واتفق على ذلك أهل الملل والنحل .

وخالف إجماع الأمة طائفة من سجستان: لُقِّبوا بالكرامية.

فزعموا أن الحوادث تطرأ على ذات الباري - تعالى - عن قولهم.

وهذا نص مذهب المجوس (*).

والدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الباري - تعالى - أنها لو قامت به

لم يخل عنها، وما لم يخلُ عن الحوادث حادث.

(*) وقد اتفقت الكرامية والمجوس على أن الحوادث تطرأ على ذات الله سبحانه وتعالى، وهذا مناف لما عليه أهل الحق، لأن الحوادث إذا قامت بالذات لاحتاج إليها وذلك محال عليه سبحانه وتعالى.

٣- إرادة الله وإرادة العبد:

فصل : الحوادث كلها تقع مرادة لله - تعالى

الحوادث كلها تقع مرادة لله - تعالى - نفعها ، وضررها ، وخيرها ، وشرها .
 وذهبت المعتزلة ومن تبعهم من أهل الأهواء إلى أن الواجبات والمندوبات من الطاعات مرادة لله - تعالى - وقعت أو لم تقع ، والمعاصي والفواحش تقع ، والله - تعالى - كاره لها ، غير مرید لوقوعها ، وهي تقع على كره .
 والمباحات وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال البهائم والمجانين تقع ، وهو لا يريد لها ولا يكرهها .

وإذا دللنا على أن الربّ - سبحانه وتعالى - خالق لجميع الحوادث فيترتب على ذلك أنه مرید لما خلق ، قاصد إلى إبداع ما اخترع .

ثم نقول : قد قضت العقول بأن قصور الإرادة ، وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الأمارات الدالة على سمات النقص ، والاتّصاف بالعجز والقصور .

ومن ترشّح للملك ، ثم كان لا ينفذ مراده في أهل مملكته عبداً ضعيف المنة ، ومُضاع الفرصة .

فإذا كان ذلك يزرى على من ترشّح للملك ؛ فكيف يجوز ذلك في صفة ملك الملوك ، وربّ الأرباب .

فإن قالوا : الربّ - سبحانه وتعالى - قادر أن يردّ الخلائق إلى طاعته قهراً وقسراً ، ويظهر آية تظل رقاب الجبابرة لها خاضعة .

قلنا : من فاسد أصلكم أنه لا يجوز في حكمه إجبار الخلائق على الطاعات ،

واضطرارهم إلى الخيرات، ولا يريد منهم الإيمان إجباراً، وإنما يريده منهم اختياراً، فما يريده لا يقدر عليه، وما لا يقدر عليه لا يريده.

وقد أجمع سلف الأمة وخلفها على كلمة لا يجحدها معتز إلى الإسلام وهي قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

ومنها: قوله - تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ [الأنعام: ٣٥].

ومنها: قوله - تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ﴾ [الأنعام: ١١١]

فإن احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] ^(١).

فالجواب أن نقول: أراد الله - تعالى - بـ «العباد» الموفقين لطاعته المخلصين لعبادته، وهو مثل قوله - تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦] وإنما أراد الأولياء الأتقياء من العباد، الذين لم يرد لهم الرب الكفر... لم يكفروا.

وربما يحتجون بقوله - تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا﴾

[الأنعام: ١٤٨]

ووجه الدليل من الآية أن الله رد على الكفار قولهم: لو شاء الله ما أشركنا.

فالجواب أن نقول: الله - تعالى - إنما رد عليهم لأنهم قالوا ما قالوه مستهزئين بممارسة في الحق وردوا الحجة لله - تعالى - والدليل على ذلك قوله - تعالى - في آخر الآية: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (١٤٨) قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (١٤٩) ﴿

[الأنعام: ١٤٩]

٤- رؤية الله - سبحانه وتعالى؛

فصل : مذهب أهل الحق أن البارى تعالى مرئى

مذهب أهل الحق أن البارى - تعالى - مرئى ، ويجوز أن يراه الرءاءون بالآبصار .

وزهب المعتزلة إلى أنه - سبحانه وتعالى - يستحيل أن يُرى ، وصار الأكثرون منهم إلى أن البارى - تعالى - لا يرى نفسه .

والدليل على جواز الرؤية عقلاً أن الربّ - سبحانه وتعالى - موجود وكل موجود مرئى .

وبيان ذلك أنّا نرى الجواهر ، والألوان (شاهداً) فإن رُئى الجوهر ؛ لكونه جوهرًا لزم ألا يُرى الجوهر (*) ، وإذا رُئى لوجودهما لزم أن يُرى كل موجود .

والبارى - سبحانه وتعالى - موجود فصَحَّ أن يُرى . فإن قالوا : إنّما يُرى ما يُرى لحدوثه ، والربّ - تعالى - أزلى قديم الذات . . . فلا يُرى ؟!

فالجواب من وجهتين :

إحدهما : أن نقول : كلامكم هذا مقضى عليه لجواز رؤية الطّعموم ، والروائح ، والعلوم ، ونحوها فإنها حوادث ، وعندكم يستحيل أن تُرى . ثم الجواب الحقيقى أن نقول : ثم الحدوث ينبئ عن موجود مسبوق بعدم ، والعدم السابق لا يُصحح الرؤية ، فانحصر التصحيح فى الوجود . فدل [على] أن كل موجود : صحَّ أن يُرى .

(*) هذا المعنى يقصد به الجوينى ما قصد سابقوة من علماء الأمة على أن الأعراض مقدمة على الجواهر لأن الجوهر بذاته لا يُرى .

● ويستدل على جواز الرؤية وأنها ستكون في الجنان :

وعداً من الله صدقاً، وقولاً منه حقاً بقوله تعالى : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴾ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿ ٢٣ ﴾ [القيامة : ٢٢-٢٣] والنظر عدى بـ «إلى» يقتضى رؤية البصر . فإن عارضونا بقوله تعالى : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ [الأنعام : ١٠٣] .

فمن أصحابنا من قال : الربّ - تعالى : يُرى ولا يُدرك فإن الإدراك ينبىء عن الإحاطة ، ودرك الغاية ، والربّ - تعالى - مقدّس عن الغاية والنهاية .

فإن عارضونا بقوله - تعالى - فى جواب موسى - عليه السلام : «لن ترانى» . فزعموا أن «لن» تقتضى النفى على التأييد .

قلنا : هذه الآية من أوضح الأدلة على جواز الرؤية ، فإنها لو كانت مستحيلة لكان معتقداً جوازها ضالاً ، أو كافراً ، وكيف يُعتقد ما لا يجوز على الله - تعالى - من اصطفاه الله - تعالى - لرسالته واجتباؤه لنبوته ، وخصصه بتكريمه ، وشرفه بتكليمه ، وجعله أفضل أهل زمانه ، وأيّده ببرهانه .

ويجوز على الأنبياء الرّيب فى أمر يتعلق بعلم الغيب ، أما ما يتعلق بوصف البارى - عزّ وعلا - فلا يجوز الرّيب عليهم ، فيجب حمل الآية على أن ما اعتقد موسى - عليه السلام - جوازه جائز ، لكن ظن أن ما اعتقد جوازه [يجيبه إليه] ناجزاً فيرجع النفى فى الجواب إلى السؤال .

وما سأل موسى - عليه السلام - [ربه] رؤية فى الدنيا لينصرف النفى إليها ، الجواب نزل على قضية الخطاب .

٥- الربّ والخلق؛

فصل : الرب سبحانه متفرد بخلق المخلوقات

الربّ - سبحانه - متفرد بخلق المخلوقات ، فلا خالق سواه ، ولا مبدع غيره ، وكل حادث فالله تعالى محدثه .

وقالت المعتزلة :

المحدثون يخترعون أفعالهم بقدرهم ويخلقونها ، والربّ - سبحانه وتعالى - غير موصوف بالاقتدار على أفعال العباد .

والدليل على تفرد الربّ - تعالى - بالخلق قوله - تعالى : ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل : ١٧] .

وجه الاستدلال بالآية : أن الله - تعالى - تمدّح بالخلق ، وأثنى على نفسه [بذلك] ، ولو شاركه فيه غيره ؛ لبطلت فائدة التمدّح .

وكذلك يستدل بقوله - تعالى : ﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدْهُ ﴾ [الأنعام : ١٠٢] ، وقوله - تعالى : ﴿ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ [الرعد : ١٦] .

ثم الدليل - من حيث العقل - على أن الربّ - تعالى - منفرد بالإيجاز والاختراع أن الأفعال دالة على علم فاعلها ، والأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها ، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها .

فصل : «العبد غير مجبر على أفعاله»

العبد [غير] مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها، مكتسب لها. والدليل على إثبات القدرة للعبد أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده، وبين أن يحركها قصداً.

ومعنى كونه مكتسباً أنه قادر على فعله، وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع المقدور.

وذلك بمشابة الفرق بين ما يقع مراداً، وبين ما يقع غير مراد، وإن كانت الإرادة لا تؤثر في المراد.

فصل : « بأنه لا يجب على الله شيء »

لا يجب على الله - تعالى - شيء ، وما أنعم به فهو فضل منه ، وما عاقب به فهو عدل منه ، ويجب على العبد ما يوجبه الله - تعالى - عليه ، ولا يستفاد - بمجرد العقول - وجوب الشيء ، بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقاة من قضية الشرع ، وموجب السمع .

والدليل على أنه لا يجب على الله شيء أن حقيقة الواجب ما يستوجب اللوم بتركه ، والرّب - سبحانه وتعالى - يتعالى عن التعرض لذلك .

والذي يوضح ذلك :

أن طاعات المكلفين تجب - عند المعتزلة - شكراً لله - [تعالى - على] ما أولاه من آلائه .

فإن كانت الطاعات واجبة عوضاً من النعم .

يستحيل أن يستحق مؤدى الواجب ثواباً .

ولو جاز أن يستحق العبد على أداء الواجب عوضاً لجاز أن يستحق الرّب على الثواب شكراً . وإن كان غير ذلك كان مستحقاً .

فصل : القول فى إثبات النبوات

القول فى إثبات النبوات لله - تعالى - أن يرسل الرسل ، ويبعث الأنبياء مبشرين ومنذرين .

وأنكرت البراهمة النبوة ، ومنعوا جواز انبعث الرسل ، وقالوا : إن جاءت الرسل بما يُدرك عقلاً لم يكن فى إرسالهم فائدة ، وكان فى قضايا العقل مندوحة عن غيرها .

«وإن جاءت الرسل بما لا يُدرك عقلاً» ، فلا يُقبل ما يخالف العقل ، قلنا : الشرع يرشد إلى ما لا يُستدرك بمحض العقول ، ولا يرد بما يقضى العقل بخلافه ، وإذا لم يكن فى إرسال الرسل استحالة ، أو خروج عن الحقيقة فيجب الحكم بجوازه .

٦- الرسالة والنبوة والمعجزة:

فصل : إنما يثبت صدق مدعى النبوة بالمعجزات

وهي أفعال الله - تعالى - الخارقة للعادة المستمرة، وظاهرها على حسب دعوى النبوة هو تحديه، ويعجز عن الإتيان بأمثالها الذين يتحدّاهم النبي، ووجه دلالتها على صدق النبي :

أنها تنزل منزلة التصديق بالقول ونظيرها في الشاهد :

أن يتصدى ملك الناس، ويأذن لهم بالولوج عليه؛ فلما احتفوا به، وأخذ كلُّ مجلسه قام لأهل الجمع قائم وقال :

يا أيّها الملاء إني رسول كريم، إن الملك يخالف عادته ويقوم، ويقعد إذا استدعيته .

ثم يقول : يا أيّها الملك، صدّقني وقم واقعد، فإذا فعل الملك ما استدعاه منه كان ذلك تصديقاً نازلاً منزلة قوله صدقت .

فصل : الدليل على ثبوت نبوة نبينا محمد ﷺ

الدليل - المعجزات «ومن آياته : القرآن- وفيه وجوه من الإعجاز منها ما اختص من الجزالة والنظم الخارج عن جميع أساليب أوزان كلام العرب ، وتحدى العرب بأن يعارضوا سورة [منه] ، وذكر أنهم لو عارضوها لبطلت دعواه ، وانكف عن التعرض لهم فحاولوا معارضته ، وهم اللد البلغاء ، واللسن الفصحاء في نيف وعشرين سنة فلم يتأت لهم معارضة .

من وجوه الإعجاز اشتمال القرآن على قصص الأولين مع القطع بأن النبي ﷺ كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، ولم يُعهد في جميع زمانه متعاطياً لدراسة كتب الأولين وتعلمها . ولم يسبق له نهضة يُتوقع في مثلها دراسة الكتب . ثم اشتمل القرآن على غيوب متعلقة بالمستقبل (كما اتفق إنباء القرآن عنها) .

فصل : للنبي معجزات سوى القرآن الكريم

ولرسول الله ﷺ آيات ومعجزات سوى القرآن كانفلاق القمر، وتسبيح
الحصا، وإنطاق العجماء، ونبع الماء بين الأصابع ونحوها.

فصل : فى ما جوزة العقل

كل ما جوزة العقل ، وورد به الشرع ، وجب القضاء بشبوته ، فما ورد الشرع به : عذاب القبر ، وسؤال منكر ونكير ، ورد الروح إلى الميِّت فى قبره ، ومنها : الصراط ، والميزان ، والحوض ، والشفاعة للمذنبين . كل ذلك حق ، والجنة والنار مخلوقتان فى وقتنا . قال الله - تعالى : ﴿ وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران : ١٣٣] .

٧- الإمامة:

فصل : إمامة المسلمين

وأمر المؤمنين - من بعد رسول الله ﷺ - أبو بكر الصديق - رضى الله عنه ،
ثم عمر الفاروق بعده ، ثم عثمان ، ثم علي - رضى الله عنهم - أجمعين .

وما نص النبي ﷺ إمامة أحد بعده ، وتوليته ؛ إذ لو نص على ذلك لظهر
وانتشر كما اشتهرت تولية رسول الله ﷺ سائر ولاته ، وكما اشتهر كل أمر
خطير ، وإذا ثبت أن الإمامة لم تثبت نصاً لأحد لدل أنها تثبت اختياراً .

ثم المسلمون أجمعوا على إمامة أبي بكر - رضى الله عنه - وانقادوا بأجمعهم
له [من غير مخالفة] .

وكذلك جرى الأمر فى زمن عمر ، وعثمان ، وعلي - رضى الله عنهم ،
ومعاوية - وإن من قاتل علياً - فإنه كان لا ينكر إمامته - ولا يدعيها لنفسه - وإنما
كان يطلب قتلة عثمان - رضى الله عنهما - ظاناً أنه مصيب - وكان مخطئاً -
وعلى - رضى الله عنهم وعنه - متمسك بالحق .

فصل : فضيلة الخلفاء الراشدين

الخلفاء الراشدون لما ترتبوا في الإمامة فالظاهر ترتيبهم في الفضيلة ؛ فخير الناس بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي - رضي الله عنهم أجمعين - إذ المسلمون كانوا لا يقدمون للإمامة أحداً شهياً منهم ، وإنما قدموا من قدموه ؛ لا اعتقادهم كونه أفضل ، وأصلح للإمامة من غيره .

فصل : من يصلح للإمامة

لا يصلح للإمامة إلا من يجتمع فيه شرائط .

أحدها : أن يكون قُرْشِيًّا ، فإن رسول الله ﷺ قال : «الأئمة من قريش»^(١) .

والآخر : أن يكون مجتهداً من أهل الفتوى وأن يكون ذا نجدة وكفاية ، ومُهْتَدِيًّا لسياسة الأمور وإيالتها . وأن يكون حراً ، وورعاً في دينه .

وكل هذه الشرائط كانت موجودة في خلفاء رسول الله ﷺ ، وقد قال ﷺ :

«سُنَّةُ الْخِلَافَةِ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً ، ثُمَّ تَصِيرُ مَلَكًا عَضُوضًا» ، وكانت أيام الخلفاء هذا القدر ، والله الهادي^(٢)

(١) مصنف أبي شيبة (ج ٧ / ٥٤٥) ، السنن للبيهقي (ج ٣ / ١٢١) ، النسائي (ج ٣ / ٤٦٧) ،

أحمد (ج ٢٦ / ١٧٤) ، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٢٧٥٧) .

(٢) مسلم (ج ٣ / ١٤٥٢) ، عمدة القاري (ج ٢٤ / ٢٤) .

التعليق والشرح حول شرح اللمع

بدأ الناسخ فى الإشارة مُصنّفًا هذا الشرح ، ولعله من أحد تلاميذه حيث يشير إلى ملامح وصفات الشيخ ابن التلمسانى فيقول : «الإمام الأجلّ، العالم العامل، الحبر الورع، الزاهد العابد، شرف الدين»^(١). كما أنه دعا بطول البقاء نظراً لفعله من شرح لكتاب لمع الأدلة «لإمام الحرمين أبى المعالى الجوينى».

ويبدأ فى بيان ما هو علم الكلام- فيرى أنه هو العلم بإثبات الصانع ، وما يجب له من الصفات ، وما يستحيل عليه . ويجوز فى أحكامه وأفعاله ، وبتصديق الرسل ، وإثبات ما يتوقف ذلك عليه ، وإبطال ما ناقضه مع بيان ثمرته ، ومقصوده .

- ويرى أن علم الكلام فرض عين على كل مكلف كالصلاة عند البعض ، وفرض كفاية عند البعض .

إلا أنه يرفض التقليد فى هذا العلم لأنه قائم على التوحيد ، ومعرفة الله - سبحانه وتعالى - بالنظر ، والاستدلال . ويسترشد بالآيات الكثيرة التى تحض على النظر ، والتدبر من كتاب الله - عزّ وجلّ- وجعل من هذه الآيات دليلاً فى الرد على المعطلة والمشبّهة .

وعاد ، وأثبت أن المتكلمين جعلوا هذا العلم فرض على الكفاية ، وقسم العلوم إلى قسمين :-

القسم الأول :

علوم دينية يتقرّب العبد بتعلمها إلى الله - تعالى - ويُناب عليها وذكر منها :

(١) لوحة ١ / ١ من المخطوط الشرح .

أصول الدين، والفقه، وعلم القرآن، والتفسير، والحديث والتَّصَوُّف .
والملاحظ هنا أنه قدم «علم أصول الدين، أو التوحيد أو علم الكلام» فجعله
أول هذه العلوم .

علمًا بأن العلوم الشرعية كلها ظهرت قبل علم الكلام والتَّصَوُّف، فأشرف
العلوم التفسير، ثم الحديث، ثم الأصول، ثم الفقه، وعلوم العربية، وهى
أشرف العلوم الإسلامية .
أما القسم الثانى :

علوم ليست بدينية : كالحساب، والهندسة، والموسيقى، ولم يُشر إليها
بشيء .

- ويُنَّ أن علم الكلام هذا العلم أشرف العلوم؛ لأن شرف الشيء يُعرف
بحساسة ضده، وضد العلم لهذه القواعد الجهل^(١) .

ثم يشرح أبواب الكتاب فلم يخالف الجوينى فى ترتيبه «للمع» وقد أشار إلى
باب الكلام فى وجوب التصديق فيما أخبر به الشرع من الحشر، والنشر،
والصراط، والحوض، والميزان، وعذاب القبر، وغير ذلك^(٢) .

فيشير إلى أنه حذف هذه الصلات والتعليقات اختصاراً، علمًا بأن الإمام
الجوينى لم يُشر إليها فى النص الأصلى .

وأرجح هنا أن هذه الإشارة الغرض منها، بيان تمام الموضوع للمتعلم باعتبار
أن هذه الموضوعات المتعلقة بالغيبيات فيما بعد الموت، فالذى يدرس هذا
الموضوع يحتاج إلى التعرف عليها .

وكذلك ليبين لنا التلمسانى تمام معرفته الكلامية بموضوع الكتاب أو
المصنّف .

ثم يقف التلمساني موقفًا من الظاهرية، والحنابلة^(١) في بيان موقفهم من إنكارهم لهذا العلم؛ لأن أشرف العلوم عندهم القرآن الكريم، وحديث النبي ﷺ فلا حاجة لهم لكلام يخالف مراد الله، وقول النبي ﷺ فلا أشرف من قول الله ورسوله شرفًا.

ثم يرجع لبيان أن أصل الكلام الحروف للتكلم بها، ويحاول الاستدلال باعتقاده في علم الكلام بدليل من السنة النبوية الشريفة في حديث معاذ حينما أرسله الرسول ﷺ إلى اليمن «ويجمع روايات الحديث المختلفة» ليستدل بها على أن مراد النبي ﷺ أن يُعرّف معاذ بن جبل -رضي الله عنه- كيف يُعرّف أهل اليمن^(٢) ربّ العباد فيقول التلمساني: «لا تتأتى -أي المعرفة- إلا بالنظر والاستدلال»^(٣).

فيُعد أول واجب النظر عنده، ويعزى ذلك إلى القاضي، وكذلك أبى إسحق الإسفرائيني.

(١) لوحة ١ / ٢ من الشرح.

(٢) حدثنا أبو كريب حدثنا وكيع حدثنا زكريا بن إسحاق المكي حدثنا يحيى بن عبد الله بن صفي عن أبي معبد عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن فقال له: «إنك تأتي قومًا أهل كتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لذلك فأياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنها ليس بينها وبين الله حجاب» وفي الباب عن الصنابحي:

قال أبو عيسى: حديث ابن عباس حديث حسن صحيح، وأبو معبد مولى ابن عباس اسمه نافذ، سنن الترمذي (ج ٣ / ٢١)، سنن الدراقطني (ج ١ / ١٢٢)، الدارمي (ج ١ / ٥١)، سنن النسائي (ج ٢ / ٤)، قال الشيخ الألباني: صحيح.

(٣) لوحة ٢ / ٢ من الشرح.

ويرد على أبي هاشم الجبائي المعتزلى فى قوله : « لا يتأتى القصد إلى النظر إلا بعد التردد » وهذا تقدير للشك فيعتبر ذلك باطلاً . فالنظر يؤدى إلى اليقين .

ضابط النظر عند المكلف :-

أن يكون القصد من النظر أن يُفْضَى إلى العلم .

ويبين الفرق المخالفة لهذا الضابط :-

الفرقة الأولى : السمنية .

حصرت مدارك العلوم فى الحواس الخمس .

الفرقة الثانية : الظاهرية من الحنابلة والمحدثين :

النظر فى هذا العلم حرام ؛ لأن الصحابة لم تتكلم فيه فيكون بدعة فيجب اجتنابه (١) .

واستدل التلمساني بأن الكتاب والسنة لم ينهيا عن النظر ، والتدبر فى الوصول إلى الدليل بحيث القدر وأكد أن النهى الذى خصه النبى ﷺ فى مسائل خاصة (٢) فكان النهى مقيد ، وليس مطلق فيجوز النظر عند التلمساني .

وتعرض لفرقة الإمامية ، وبين ما هم عليه من خلاف فى تعريف الإمام المعصوم ، وإثباتهم العصمة لغير الأنبياء ، وبين فساد مرادهم فى التقية ؛ لأن فى أفعالهم مخالفة لما عليه الموحدون .

ثم تناول قضية الجوهر ، والعرض ، وبين فيها فساد أقوال الفلاسفة وغيرهم من الفرق كالسمنية والمعتزلة . ويرد على من يزعمون أن كلام الله متصف هو حرف وصوت كخلقه .

(١) لوحة ٢/٣ من الشرح .

(٢) سبق التعريف به فى مقدمة الكتاب .

- ثم تناول موضوع الجوهر والعرض فبيّن موقف المسلمين من تقدم العرض على الجوهر .

وبيّن تقسيمات الأعراض التسعة: الأين، التى، الوضع، الملك، الإضافة، الفعل، أن يفعل، كيف، الكم .

وأنكر على المعتزلة قولهم بأنه لا موجود إلا الجواهر، وكذلك ادّعاء طائفة من الفلاسفة فى إنكارهم أقوال المتكلمين فيعتبرون أقوال المتكلمين فى الأعراض ما هى إلا جزء من الجواهر .

وأثبت أن البارى - تعالى - غير قابل للتّصاف، ورد الكعبى فيما قال بأن نفى عن الله - تعالى - أن يكون مريداً على الحقيقة، وكذلك رده على المعتزلة على أن الله مريد بإرادة حادثة لا فى محل .

ورد على النصارى فيما آلوا إليه فى قضية التثليث أو الأقانيم الثلاثة، وأثبت بطلان ذلك .

- ثم بيّن ما صرّحت به النصوص حول صفات الله - سبحانه وتعالى .

- ثم بيّن أن كلام الله قديم لا مبتدأ لوجوده .

وبيّن ما عليه مخالفوه من المعتزلة، والنجارية، والزيدية، والإمامية، والخوارج فيما قالوا إن كلام الله - سبحانه وتعالى - حادث وأوضح الطائفة التى امتنعت عن القول بكونه مخلوقاً .

- ثم بين الفرق بين الكلام الحقيقى، والكلام النفسى .

ويُستدل بما ورد فى السّنة حول القرآن الذى هو كلام الله المحفوظ فى صدور الحفظة المكتوب فى المصاحف على الحقيقة، والقراءة أصوات القارئ، والحفظ صفة الحافظ، والمحفوظ كلام الله - تعالى .

- ثم يبين ما يستحيل ذكره من أوصاف فى حقّه - سبحانه وتعالى - كالقول بما يدل على حدوث ، أو وصف الربّ بصفة نقص ؛ فاللّه - سبحانه وتعالى - مقدّس عن ذلك ، ثم رد على جميع الفرق التى قالت بغير ذلك كالمشبهة ، والمجسّمة .

- ثم تناول الاستواء - وإن كان تناوله بمعنى القهر ، والاستيلاء - وهنا صار على منهج الإمام الجوينى فى أصل اللمع ولم يخالفه .

- ثم تناول إرادة اللّه - سبحانه وتعالى - وإرادة العبد ، وبين أن الحوادث كلها تقع مرادة للّه - تعالى - خيرها وشرّها ، نفعها وضرّها .

ثم القول فى رؤية اللّه - سبحانه وتعالى - هل هى رؤية عقلية ، أم قلبية ، أم أن هذه الرؤية مستحيلة كما تزعم المعتزلة .

وبين مذهب أهل الحق فى أن رؤية اللّه بالأبصار جائزة أو واقعة رغم معارضة المعتزلة بقوله - تعالى : «لن ترانى» فيثبت الرؤية ويرد على من ينكر فى حق اللّه ما هو قادر على فعله .

ثم ينتقل إلى بيان تفرّد اللّه - سبحانه وتعالى - بخلق المخلوقات ، ويأتى بالأدلة الشرعية النابعة من القرآن الكريم ، وحديث النّبى ﷺ .

ثم يثبت أدلة المتكلمين فى هذه المسألة . ثم يبيّن أن العبد غير مجبر على أفعاله ، بل هو قادر عليها مكتسب فعلها ، وهذا ما عليه التلسمانى .

ثم ينتقل إلى إثبات أنه لا يجب على اللّه - تعالى - شىء ، وأن ما أنعم اللّه به على عباده فهو فضل ، وأن عقابه - سبحانه وتعالى - عدل ، وأن أدلته متلقاة من الشرع ، وموجبات السمع .

- ورد على من قال بالتحسين والتقبيح العقلى من المعتزلة والكرامية وغيرهم ، مثل البراهمة الذين ينفون الشرائع أصلاً غير أنه يثبت أدلة المخالفين .

- ثم تكلم فى الطبع والختم، وفرق بين الرزق الإنسانى، وما عليه البهائم، وأظهر ما عليه الأشاعرة من مخالفة المعتزلة، واستدل بذلك من القرآن الكريم.

- ثم تناول ما عليه الأشاعرة حين الحديث عن الصفات فبيّن أنهم يتناولون طرفاً فى البحث فى أسماء الله - تعالى - وأحكامها، ومعانيها لتفسير ما خفى من أحكام الصفات.

- ثم بين حديث النبى ﷺ : «إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة»^(١).

وبيّن موقف المعتزلة من خلال أن اللفظ واجب عن الأول من أربعة أوجه :
الأول : أنه مشترك الدلالة.

الثانى : لا يمتنع حمل التسييح على اسم الله .

الثالث : أنه على صرف مضاف أى سبّح .

الرابع : أن يكون لفظه اسم معجمه .

وظهرت براعة التلمساني فى شرحه من تعويله على لُبَيْد وسيبويه . وبيّن ما عليه أبو الحسن من تقسيمه لأسماء الله على ثلاثة أقسام :

١- أنها هو وهى .

٢- وهى ما ترجع إلى الأفعال .

٣- وهى ترجع إلى الذات .

وتكلم فى الأسماء فاشتراط فى تفسير الأسماء التسعة والتسعين تحقيق انتقاء الترادف، ولو بمبالغة كالعالم والعالم إذ ليس المقصود منها مجرد تعداد الألفاظ .

(١) ابن ماجه (ج٢ / ١٢٦٩)، والبيهقى (ج١٠ / ٢٧)، والترمذى (ج٥ / ٥٣٠)،
والبخارى (ج٢ / ٩٨١)، ومسلم (ج٤ / ٢٠٦٢)، وأحمد (ج٢ / ٢٦٧).

- ويبيّن حظ العبد من دعائه بأسمائه الحسنى فيبيّن أن حظ العبد أن يلاحظ من الله قدرته ، ومن الرحمن نعمته ، ومن الرحيم عصمته ومغفرته .

ثم بدأ فى شرح أسمائه الحسنى - سبحانه وتعالى :

- فالوهاب : بمعنى الهبة والتمليك .
- والرزاق : تفيد الاختصاص وأنه لا رازق سواه .
- الفتاح : هو الحاكم وعليه سياق الآية : ﴿ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ ﴾ (٨٩) ﴿ [الأعراف : ٨٩] .
- العليم : اسم كثير التداور فى القرآن ، وهو مبالغة فى علم الغيب .
- الباسط : دليل على الكمال فى القدرة .
- السميع : إثباتها لله - تعالى .
- الحليم : الذى لا يعجل بالانتقام .
- العلىّ : وهو العلوّ والقهر .
- الكبير : مشتق من الكبر وهو منسوب إلى الله - تعالى - باختصاصه .
- الحفيظ : وهو مبالغة من حافظ وهو ضد السهو والنسيان .
- مقتياً : أى متكفل بأرزاق العباد .
- الكافى : فإن كل كفاية منه .
- الكريم : كثير المنافع .
- المجيب : أن الاستجابة لله - تعالى .
- الودود : معناه المحب ، وقيل المحبوب .
- المجيد : الشرف الكامل .

- الشهيد: وهو مبالغة في الشاهد، والشهادة.
- الحميد: أى المستحق للحمد.
- المحصى: الذى أحصى كل شىء، ويرجع إلى كمال علمه - سبحانه وتعالى.
- المبدئ المعيد: إشارة إلى النشأتين والإعادة.
- الواجد: الغنى.
- الماجد: ذكره فى المجيد.
- الواحد: أنه - سبحانه - واحد فى ذاته لا جزء له.
- القادر المقتدر: وهو يرجع إلى القدرة والفعل.
- مالك الملك: إشارة إلى صفات الكمال والإكرام.
- العادل: أقسط إذا عدل وجمع أرواحهم وأصلايهم.
- الغنى: وجوب وجوده لفصل القضاء بينهم.
- المغنى: الذى أعطى كل شىء خلقه.
- الصبور: فعول من الصبر.
- ثم بين موقف الفرق من النبوة.
- ورد على البراهمة، والصابئة، والذين قضوا باستحالة النبوات عقلاً، واستدل بقول الأشعرية بأن جميع النبوات جائزة عقلاً، وواقعة شرعاً.
- وبين علم الله إلى الأنبياء إما وحيًا، أو بواسطة ملك، أو بالالهام.
- ثم تناول معجزات الأنبياء.

- ثم خصّ النّبي ﷺ بفصل فى بيان نبوّته، ومعجزاته، وعصمته من الكبائر، وتناول الصّغائر.

وأشار إلى السّهو والنّسيان، ثم تكلم فى البعث وإعادة الأجسام، وما يترتب على هذه المسألة من قضايا تناولها الفلاسفة كالبعث الجسمانى أم الروحى.

- ثم تكلم فى الحوض، والصراط، والجنّة، والنّار، والثواب، والعقاب، والميزان.

- وانتهى الكتاب بالحديث عن خلافة النّبي ﷺ والأفضل ولم يخالف فى هذه المسألة ما عليه أهل السنّة فى مواجهة المخالفين ممن تناولوا هذه المسائل.

• وصف المخطوط •

- المخطوط : شرح لمع الأدلة لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني .
- الشّارح : شرف الدّين بن محمّد بن عبد الله بن محمّد المعروف بابن التّلمساني .
- النّاسخ : أحمد محمّد محمّد على التّميمي المالكي .
- تاريخ النّسخ : ٨٠٤ هـ .
- عدد اللوحات : ١٢٤ لوحة .
- المصدر : مكتبة أحمد الثالث - بتركيا .
- رقم المخطوط : ١٨٦٩ / أحمد الثالث .
- مقياس : ١٦,٥ × ٢٥ .
- وحالة المخطوط جيدة .

بسم الله الرحمن الرحيم
 قال الشيخ الفقيه الامام الاجل الطاهر العامل الخبير الورع الزاهد العابد
 الذي المعروف بان السماع في استماع الاسماء والسير بطول بقائه في حرمه
 وخطبته اسماء اولاد علي بن ابي طالب في قوله زاهد النسبة للامام ابو العباس المعروف بالامام
 الجعفر بن محمد بن اسمعيل عنده وارضاه انما هو انما على الله تعالى ذكره وارضاه حلاله
 وكلامه والتكليف في انما عليه بذل انما عليه والفضالة وقد يستعمل المحدث مع الشرا
 ولا يستعمل الشرا في موضع الحمد والثناء في اللغة بمرارة مما اوتت عليه السنون
 طلب الله تعالى حتى عاد كما يعرفون القدم وهو النسبة الى الله تعالى عبارة عما
 لم له اول فان وجوده ليس زمانيا ووجوده علم الكلام هو العلم بالانسان الصانع
 وما يجب له من الصفات وما يستعمل عليه ويجوز في الخاتمة والفضالة ويستعمل
 في الرسل والانبيا ما يتوقف ذلك عليه واطال ما نافعة وبمرتته ومقصود
 ان يكون العالم به مونا جفا واختلاف في فهمه فلهذا في كتابه او اقلهم
 البعض سقط عن الدقيق والعميق في حقهم التقليد في كل فرض عين على كل
 تقليد كالصانع والخلق العاصي على امتناع التقليد في علم التوحيد فقال وكل
 بالتقليد فانما ان تقليد لمن شأ وهو خلاف الاجماع وانما منه
 انه اذا قلده هو انما انما ان يكون حقا مختلا او تقليد تقليد الحق
 واذا قلده تقليد الحق فانما ان يكون محقا عند الله تعالى فيكون تقليدا بما

لا دليل عليه وهو من تقليد الجمال وتقليد تقليد الحق مجرد وكل ما يدعي
 انه حق والا فواله من تقليد في الدين فلا يعلم انه حق الا من طريق تقليد
 او من طريق تقليد حجة عن قوله تعالى ان التقليد قول قول الصانع
 غير حجة ومن واجب على كل تقليد معرفة الله تعالى بالطريق والحق
 لم يكن طريقا بل اى شى عرفه كان للتصديق والاعلان والآيات كقول
 والكتاب العزيز ومنه عليها فان الله تعالى من الحق السموات والارض
 الاية وكل المخلوق الارض وما والآيات الى غير ذلك ولما
 حل الشبهة والشك والرد على الخطأ والمشتبه في كل تقليد الحق
 في انما فرض على التباين ثم المعلوم ينقسم الى دعي وعين الله تعالى
 الى الله تعالى ونبات عليها كاصول الدين واصول الفقه وعلم الفلك
 والنفس والمحدث والتبصير والحق والحق في العلم بالحق
 والمحدث في العلم بالمستيقا وهذا العلم شرف العلميات التي لا
 عليه ان شرف العلم شرف معلوم ومعلوم هذا العلم هو الله تعالى
 وصفاته ولا شى اشرف الله تعالى وصفاته هذا العلم شرف العلم
 ولان الحاشية اليه اسما في كل شى في كل شى في كل شى في كل شى
 في سائر العلوم الدينية ولان شرف العلم شرف العلم شرف العلم
 العلم هذه القواعد الجملة في كل شى في كل شى في كل شى في كل شى

[illegible]

١٨٦٤
١٨٦٥

4/10/20

• كتاب شرح لمع الأدلة •

للشيخ شرف الدين ابن التلمساني

بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين ، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين .

قال الشيخ الفقيه الإمام الأجلّ، العالم العامل ، الحبر الورع ، الزاهد العابد شرف الدين المعروف بابن التلمساني^(١) - أمتع الله الإسلام والمسلمين بطول بقائه لمحمد خير رسله وخاتم أنبيائه - أملئ علىّ لمع الأدلة في قواعد أهل السنّة للإمام أبي المعالي الجويني المعروف بإمام الحرمين - رضى الله عنه وأرضاه^(٢) :

الحمد هو الثناء على الله - تعالى - بذكر أوصاف جلاله وكماله ، والشكر هو الثناء عليه بذكر أنعامه وأفضاله ، وقد يُستعمل الحمد موضع الشكر ، ولا يُستعمل الشكر موضع الحمد في اللغة والقديم عبارة عما توالى عليه السنون قال الله - تعالى : ﴿ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾ [يس : ٣٩] ، وهو بالنسبة إلى الله - تعالى - عبارة عما ليس له أول فإن وجوده ليس بزمانى . علم الكلام^(٣) هو العلم بإثبات الصانع ، وما يجب له من الصفات ، وما يستحيل عليه ، ويجوز في أحجابه وأفعاله ، وبتصديق الدليل ، وإثبات ما يتوقف ذلك عليه ، وإبطال ما ناقضه ، وثمرته ، ومقصوده أن يكون العالم به مؤمناً حقاً ، واختلف فيه فقل هو فرض كفاية^(٤) إذا قام به البعض سقط عن الباقيين واكتفى في حقهم بالتقليد ،

(١، ٢) سبق التعريف به في مقدمة الكتاب .

(٣) علم الكلام: إنه العلم بالعقائد الدينية عن طريق الأدلة اليقينية أى العقلية فى اصطلاحهم ويقصد به أحيانا علم أصول الدين . راجع المقاصد لسعد الدين التفتازانى .

(٤) فرض كفاية: وهو الذى إذا قام به من يكفى سقط عن سائر المكلفين - راجع القاموس الفقهى د . سعدى أبو جيب - طبعة الأردن .

وقيل فرض عين^(١) على كل مكلف كالصلاة، واحتج القاضي^(٢) على امتناع التقليد في علم التوحيد فقال: لو كلف بالتقليد، فإما أن كلف بتقليده لمن شاء، وهو خلاف الإجماع، ويلزم منه أنه إذا قلّد يهوديًا أو نصرانيًا أن يكون محققًا ممثلًا، أو يكلف بتقليد المحق. وإذا كلف بتقليد المحق، فإما أن يكون محققًا عند الله بعلمه فيكون تكليفًا^(*) بما لا دليل عليه وهو من تكليف المحال، أو يكلف بتقليد المحق عنده، وكلُّ يزعم أنه محق. والأقوال متجافية في الدعوى فلا يُعلم أنه محق إلا بالنظر في دليله ومتى نظر في دليله خرج عن كونه مقلدًا، فإن التقليد قبول قول الغير من غير حجة، ومن أوجب على كل مكلف معرفة الله - تعالى - بالنظر والاستدلال لم يعين طريقًا بل بأى شيء عرفه كان المقصود حاصلًا والآيات كثيرة والكتاب العزيز منبه عليها، قال الله - تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤] وقوله - تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ [النبا: ٦]، إلى غير ذلك. وأما حل الشبهة، والشكوك، والرد على المعطلة، والمشبّهة فلم يختلف المتكلمون في أنه فرض على الكفاية، ثم العلوم تنقسم إلى دينية وهى ما يتقرب بتعليمها إلى الله تعالى ويثبت عليها كأصول الدين^(٣)،

(١) فرض عين: هو ما وجب على كل مكلف ولا يسقط عنه بفعل غيره. راجع القاموس الفقهي د. سعدى أبو جيب - الأردن ص ٤٩.

(٢) القاضي: الإمام العلامة أُوحد المتكلمين، مقدم الأصوليين، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر بن قاسم البصرى، ثم البغدادى الباقلانى صاحب التصانيف، وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه، وكان ثقة بارعًا صنف فى الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية - وانتصر للأشعرى، وقد خالفه، راجع المجموع فى شرح المذهب، شرح الكوكب المنير.

(*) لوحة ١/٢ من المخطوط.

(٣) أصول الدين: أى العلم الباحث فى الأحكام الاعتقادية المأخوذة من الدين أو الشرع الإسلامى، ويقول سعد الدين التفتازانى فى شرح المقاصد: إنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من أدلتها اليقينية انظر المقاصد ص ٦٢، وذكر الأشعرى مصنفًا =

وأصول الفقه^(١)، وعلم القرآن، والتفسير، والحديث، والتَّصَوُّف، وإلى ما ليس بدينى كعلم الحساب والهندسة والموسيقى. وهذا العلم أشرف المعلومات الدينية، والدليل عليه أن شرف العلم بشرف معلومه، ومعلوم هذا العلم هو الله - تعالى - وصفاته ولا شيء أشرف من الله تعالى وصفاته فهذا العلم أشرف العلوم؛ ولأن الحاجة إليه أَمَسُّ فإنه سبب السعادة الأبدية والنجاة وشرعاً فى سائر العلوم الدينية، ولأن شرف الشيء يُعرف بحساسة ضده، وضد العلم لهذه القواعد الجهل بها وهو كفر أو بدعة ثم اختلفوا لم سُمى علم الكلام.

أصل الدين بالكلام فقيل لأن العلماء يَتَوَّنُون فيقولون باب الكلام فى حدوث العالم، باب الكلام فى إثبات العلم بالصانع، باب الكلام فى إثبات صفاته النفسية، باب الكلام فى إثبات صفاته المعنوية، باب الكلام فيما يستحيل عليه، باب الكلام فيما يجوز فى أفعاله وإحجامه، باب الكلام فى إثبات النبوة، باب الكلام فى وجوب التصديق فيما أخبر به الشرع من الحشر، والنشر، والصراط، والحوض، والميزان، وعذاب القبر، وغير ذلك فحُذِفَت هذه الصلوات والتعليقات اختصاراً أو اكتفى عنها بالألف واللام العهدية فقيل علم الكلام، وقيل إنما سُمى ذلك لأن أهل الظاهر^(٢)، ...

= الإبانة عن أصول الديانة، وكذلك عبد القاهر البغدادى مصنفه، أصول الدين وكذلك مفتاح دار السعادة - راجع طاش كبرى زادة (ج ٢ / ١٥٠).

(١) أصول الفقه: له تعريفات أحدهما الإضافة، وثانيها باعتبار اللقب أى أنه لقب لعلم مخصوص وأما تعريفه باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف، وهو الأصول، والمضاف إليه وهو الفقه - التها نوى، كشاف اصطلاحات الفنون (ج ١، ص ٢٨)، وأصول الفقه هو الأدلة التى يبنى عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف، وحقيقة علم الأصول هى العلم بالأدلة التى يُبنى عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف - راجع المقدمة ص ٣١٧.

(٢) الظاهرية: يقوم هذا المذهب على أن المذهب الفقهي هو ظواهر النصوص من الكتاب والسنة؛ فلا رأى فى حكم من أحكام الشرع، وعلى هذا فقد نفى المعتقون بهذا المذهب =

. . والحنابلة^(١) إذا سُئلوا عن شيء في مسألة قالوا نُهيينا عن الكلام في ذلك فسمي علم الكلام . وقيل لأن الإنسان إنما شرف لما اختص به عن سائر الحيوانات من قوة النطق النفسى ، وكلما كانت هذه القوة أقوى كان أشرف والغوص في دقائق العلوم وحل المشكلات سبب لزيادة هذه القوة ، وهذا العلم يفيد ذلك فكان أولى بتسميته كلاماً .

قوله : القول في حدوث العالم إنما بدأ بالكلام على القول في حدوث العالم ؛ لاعتقاده أن أول واجب على المكلف هو القصد إلى النظر المفضى إلى العلم بحدوث العالم ، وقد اختلف المتكلمون في أول واجب على المكلف فقال أكثر المحققين : أول واجب المعرفة بالله - تعالى لأنه لا يتأتى إلا الإتيان بشيء من المآثورات على قصد الامتثال ، ولا الانكفاف عن شيء في المنهيات على قصد الانزجار^(*) إلا بعد معرفة الأمر الناهى ، وعلى هذا وردت الدعوة من النبي ﷺ

= الرأى بكافة أنواعه ؛ فلم يأخذوا بالقياس ، ولا بالاستحسان ، ولا الذرائع ، ولا المصالح المرسله ، ولا بأى وجه آخر من وجوه الرأى ، بل يأخذون بالنصوص وحدها ، وإذا لم يكن نص أخذوا بحكم الاستصحاب الذى هو الإباحة الأصلية الثابتة بقوله تعالى : ﴿ هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ﴾ .

وقد نشأ المذهب فى بغداد فى منتصف القرن الثالث الهجرى ، وقد قام بإنشاء هذا المذهب وبيان أحكامه وتوضيح أدلته عالمان : أحدهما : داود الأصفهاني ويعد منشى المذهب ؛ لأنه أول من تكلم ، وثانيهما : ابن حزم الأندلسى ، وقد كان له الفضل فى بيان المذهب وبسطه ، المرجع : المدخل للفقعة الإسلامى لد/ حسن محمد سفر .

(١) الحنابلة: هو أقل المذاهب الإسلاميه سعة وانتشاراً ، وينبئ على آراء الإمام أحمد بن حنبل الفقهية والعقائدية والسياسية ، تبلور مذهباً فى أواخر القرن الثالث الهجرى ، أهم أفكاره إغلاق باب الاجتهاد ، وعدم تجويز الخروج على الحاكم فى المدارس الحنبلية وتخرج منها ، وقد خالف المذاهب الإسلاميه جميعها فى أفكاره وآرائه بسبب قوله بالتجسيم والتشبيه ، والجهة . أحمد بن حنبل الشيبانى - صالح بن أحمد بن حنبل - ابن تيمية المرجع : ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين القاضى الحنبلى ، طبقات الحنابلة .

(*) لوجه ٢/٢ من المخطوط .

فإنه قال لمعاذ لما بعثه إلى اليمن: «أما إنك تأتي قومًا هم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه أن يعرفوا الله - وفي رواية - أن يوحدوا الله - وفي رواية - أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله»^(١). والمعنى في الجميع واحد فإنه إذا عرف الله - سبحانه وتعالى - وحده وأقرّبه فأورد على هذه الطائفة أن معرفة الله - تعالى - لا تتأتى بمادة إلا بالنظر، والاستدلال ولما لا يتوصل إلى الواجب إلا به، وهو من فعل المكلف فهو واجب، فقالوا: أول واجب النظر وأورد عليه أن النظر، ذو أجزاء مترتبة بعضها على بعض فأول واجب أول جزء، ومن النظر وهذا يعزى إلى القاضى، وأورد عليه أن أول جزء ومنه لا يأتى أمثاله إلا بعد القصد إليه فيكون أول واجب القصد إلى النظر، وهذا يعزى إلى أبى إسحاق الإسفراينى^(٢). وقال أبو هاشم^(٣) من المعتزلة: لا يأتى القصد إلى النظر إلا بعد التردد فى إثبات الشيء، ونفيه، فزعم أن أول واجب على هذا التقدير الشك وهذا باطل؛ لأن الشك فى الله - تعالى - كفر وهو مطلوب الإزالة فلا يكون

(١) أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذًا - رضى الله عنه - على اليمن قال: «إنك تقدم على قوم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله، فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات فى يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم زكاة تؤخذ من أموالهم وترد على فقرائهم، فإذا أطاعوا بها فخذ منهم وتوق كرائم أموال الناس».

أخرجه مسلم فى الإيمان: باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام رقم ١٩، (توق كرائم أموال الناس)، احذر ما كان عزيزاً عند صاحبه من الأموال صحيح البخارى (ج ٢ / ٥٢٩)، سنن البيهقى (ج ٤ / ١٠١). جامع الصحيحين (ج ٢ / ٢٤).

(٢) أبى إسحق الأسفراينى: قال ابن خلكان فى ترجمة أبى إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراينى الفقيه الشافعى ت ٤١٨هـ، راجع وفيات الأعيان لابن خلكان (ج ١ / ٤٠).

(٣) أبو هاشم: أبو هاشم عبد السلام بن أبى على محمد الجبائى، المتكلم المشهور، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة ولهما مقالات على مذهب المعتزلة وكتب الكلام مليئة بمذهبهم، ولد سنة ٢٤٧هـ، ت ٣٢١هـ، راجع وفيات الأعيان (ج ٣ / ١٨٣)، وأيضاً موسوعة الأعلام (ج ٢ / ٨١).

مطلوب التحصيل، وقال قوم: أول واجب الإقرار عن عقد مطابق وهذا مذهب من يقول بالاكْتفاء بالتقليد في علم التوحيد، وقد أبطلناه.

تنبيه: من قال أول واجب المعرفة، ومن قال أول واجب النظر، أو أول جزء منه، أو القصد لا خلاف(*) بينهم في المعنى؛ لأن شرط المختلفين أن يتواردوا بالنفي والإثبات على محل واحد فينفي كل واحد منهم عين ما أثبتته الآخر، وها هنا ليس الأمر كذلك؛ لأن من قال أول واجب المعرفة أراد طلب وتكليف، ومن قال أول واجب النظر أو أول جزء منه أو القصد أراد امتثالاً، وهو يسلم أنه إنما وجب لسبق وجوب المعرفة، فإذا تقرر أن أول واجب على المكلف عند المصنف القصد إلى النظر المفضي إلى العلم بحدوث العالم المتوصل به إلى العلم بإثبات الصانع. فاعلم أن المخالف لنا في هذه القضية فرق:

الفرقة الأولى: طائفة من الأوائل وتُعرف بالسُّمْنِيَّة^(١): أنكروا إفضاء النظر إلى العلم، وزعموا حصر مدارك العلوم في الحواس الخمس، ومنهم من زاد التواتر قالوا: ترى الناظر يعتقد شيئاً برهة من الزمان ثم يرجع عنه فبم يعلم إن الحاصل عقب النظر علم؟ ثم الحاصل عقيب النظر لا يخلو إما أن يُعلم كونه علماً ضرورةً أو نظراً، فإن كان ضرورةً فيجب أن لا يختلف فيه العقلاء، وإن كان نظراً افتقر إلى نظر آخر يتسلسل به. ورد عليهم: بأن هذا المذهب مخالف للضرورة فإننا نعلم بالضرورة علوماً خارجة عن الحواس كعلمنا بوجود آلامنا، ولذاتنا، وسائر الوجدانيات، وكذلك نعلم بالضرورة أن الشيء الواحد يستحيل خلوّه عن النفي والإثبات وأن كل موجود يستحيل خلوّه عن القدم والحدوث ولذلك سائر

(*) لوحة ١/٣ من المخطوط.

(١) السُّمْنِيَّة: طائفة من فلاسفة الهند لا يؤمنون إلا بالحسيات، ناظروا الجهم وشككوه في ربه قالوا له - للجهم - وهم يؤمنون بالحسيات.

يقولون: لا نؤمن إلا بالمحسوس المشاهد الذي يراه الإنسان بعينه، ويلمسه بيده ويسمعه بأذنه، ويشمه بأنفه، هذا المحسوس نؤمن به، فما عدا ذلك ينكرونه بزعمهم.

الأوليات ، ثم نفى دعوى هذا المذهب متناقض فإن حصرتم مدارك^(١) العلوم فى خمسة أو ستة دعوى علم خارج عن الحواس ، وقولهم هم يعلم كون نظره صحيحاً قلنا : بعلمه بصدق مقدماته ووجود شرائط ترتيبه ، وإن ما ادّعاه لازم عن ترتيبه وأن لازم الصدق صدق ، ولازم الحق حق ، وأما رجوع بعض النظار عن نظره ؛ فلاخلاله بشرط من شرائط النظر تنبه له بعد ذلك .

الفرقة الثانية : الظاهرية من الحنابلة والمحدثين ، قالوا السلم إفضاء النظر إلى العلم لكن النظر فى هذا العلم حرام ؛ لأن الصحابة لم تتكلم فيه فيكون بدعة فيجب اجتنابه . ورد عليهم بأن من زعم أن أكابر الصحابة كأبى بكر الصديق الذى قال ﷺ فى حقه : «إنما سبقكم بشيء وقر فى صدره»^(٢) . وكعلى - كرم الله وجهه - القائل : لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً . وغيرهما لا يعرف الله - تعالى - فقد أعظم الفرية ، فإن معرفة الله - تعالى - وتوحيده إذا لم تكن ضرورية ولا محسوسة فلا تُعرف إلا بالنظر قالوا : الكتاب والسنة ، وما أجمعت عليه الأمة كاف فى ذلك ، قلنا : معرفة أن الكتاب والسنة وإجماع الأمة حجة تتوقف على معرفة صدق الرسول المبلغ ، وصدق الرسول يتوقف على معرفة المعجزة ، ومعرفة المعجزة تتوقف على العلم بالمرسل ، وإنه واجب حى قادر مريد عليم ، وأن هذه المعجزة فعله ، فلو أثبتنا جميع ذلك بقول الرسول لا يثبت إلا بذلك لدار ثم يكفى فى إفحامهم مطالبتهم بإثبات صحة هذه المدارك وحصرها قالوا خرج ﷺ فسمع بعض الصحابة وهم يتكلمون فى القدر فغضب وقال عزمتم^(٣) عليكم أن لا تخوضوا فى ذلك . ورؤى عنه ﷺ أنه قال : «عليكم بدين العجائز»^(٤) قلنا : أما إنكاره ﷺ الكلام فى القدر فهو إنكار الكلام فى مسائله خاصة . ونحن نقول : به فإنما من مواقف العقول . وأما الحديث فلا نسلّم صحته ، ولو سلّم فالمراد به الأمر ولم الأحباب والتسليم لله - تعالى .

(٢) لم أعر عليه .

(٤) ليس له أصل .

(١) لوحة ٢ / ٣ من المخطوط .

(٣) لوحة ١ / ٤ من المخطوط .

الفرقة الثالثة: وتُعرف بالتعليمية وهي الإمامية^(١) قالوا: لا يمكن معرفة الله - تعالى - إلا بواسطة تعريف الإمام المعصوم والأمر من الخطأ وهم منازعون في إثبات العصمة^(٢) لغير الأنبياء أو جمع الأمة، ثم لو سلّم لهم وجود إمام معصوم فإنما يفيد أن لو عرف عينه ثم لو سلم معرفة عينه فلا يمكن توقيف الإيمان عليه مع سعة الخطر إلا بواسطة دعائية وهم يشترطون في دعائه العصمة ثم لو سلم إمكان الوصول إليه. ومن مذهبهم أن له أن ينطق بالكفر، والكذب، والبدعة تقيّه فما يؤمن أن ما يذكره تقيّه.

قوله الأولى بالتقديم تفسير عبارات اصطلاح الموحدون عليها دوماً منهم بجمع المعاني الكثيرة في ألفاظ وجيزة.

اعلم إنه ما من طائفة إلا وقد اصطلحت على عبارات كثر استعمالهم لها تُسمّى ألفاظاً عرفية خاصة، والباعث لهم على الاصطلاح أمران: أحدهما: ذكره من ضبط المعاني عند الطالب.

والثاني: ذكره اطلاع غيرهم على معانيهم أن يطّلع عليها غير أهلها كالصوفية، وأهل المتعة، والغرباء، وغيرهم قوله - أي التلسماني - : فما أطلقوه

(١) الإمامية: هم الذين قالوا بالنص الجلي الصريح على إمامة علي - رضي الله عنه - وكفروا الصحابة. والخوارج وهم الذين خرجوا على علي - رضي الله عنه - عند التحكيم وكفروه، وهم اثنا عشر ألف رجل وكانوا أهل صلاة وصيام، وهو يبتدئون من الشيخين حيث لم يقدموا علياً وبايعوه، ومنهم من يقول إن الأدلة اقتضت تعيين علي بالوصف لا بالشخص. . . راجع ابن خلدون المقدمة (ج ١ ص ١٩٧)، وكذلك التعريفات (ج ١ ص ٣٥).

(٢) العصمة: العصمة لغة: عَصَمَ، يعصم من باب ضَرَبَ: حَقَطَ ووقى فالعصمة في كلام العرب: معناها المنع، العاصم: المانع الحامي.

العصمة في الاصطلاح: عرّف الشيخ المفيد العصمة في الاصطلاح الشرعي بأنها: (الطف يفعله الله تعالى بالملكف، بحيث تمنع منه وقوع المعصية، وترك الطاعة، مع قدرته عليها) راجع: المصباح المنير، الصحاح، لسان العرب.

العالم وهو كل موجود سوى الله - تعالى - هذا اللفظ منطوق لغة وشرعاً - قال الله - تعالى : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الفاتحة : ٢] .

(*) واختلف في اشتقاقه ف قيل : هو [مشتق من العلم] فعلى هذا يختص بأهل العلم وهم الملائكة ، والإنس ، والجن . وقيل هو [مشتق من العلم] فكل ما سوى الله - تعالى - علامة على وجوده ، وهو مذهب قتادة وعليه يجرى اصطلاح المتكلمين . وقال : إن العالم كل موجود سوى الله - تعالى - وصفاته ، ولا حاجة به إلى هذه الزيادة فإن اسم الله - تعالى - جار مجرى الإعلام فإنه موضوع الذات الموصوفة بالإلهية فهو دال على الذات وجملة الصفات إلا أن ما ذكره فيه مزيد تأكيد ، واعلم أن هذا التفسير إنما يكفي على مذهب من ينفي الحال ، ويقول : إن المعقولات تنقسم إلى موجود ومعدوم لا غير ، وأما من أثبت واسطة بين الموجود والمعدوم وقسم المعقولات إلى ثلاثة : ثابت ، وموجود ، ومعدوم ، وقال كل موجود ثابت موجود وتعين عليه أن يقول في تفسير العالم كل ثابت سوى الله - تعالى ، ثم قوله العالم ينقسم [إلى جواهر^(١) ، وأعراض^(٢)] فالجوهر كل ما له حجم يعنى ما له مقدار ، وقيل : هو المتحيز يعنى الشاغل للجهاز ، وقيل هو المستغنى عن المحل ، يعنى أنه لا يكون صفة لغيره ، وقيل : هو القابل للأعراض أى القابل للتصاف بالمعانى ، فإن العرض لا يقوم بالعرض ، وقيل : ما له حظ فى المساحة يعنى أن الجسم إذا تركب من جوهرين فنسبته منه نسبة النصف ، وإن تركب فى ثلاثة فنسبته منه نسبة الثلث ، وكذلك ما زاد بحسابه ، وقيل : حالة أى ما له مقدار ، وبالجمله فالمتكلمون يطلقون أن

(*) لوحة ٢ / ٤ من المخطوط .

(١) الجوهر : فالجوهر ماله حجم وهو قسمان قسم متناه فى القلة بحيث لا ينقسم ، وقسم ينقسم ويسمى جسماً ، فالأول يسمى الجوهر الفرد أى الجزء الذى لا يتجزأ .

(٢) العرض : العرض فهو ما يقوم بالجوهر أى ما كان صفة له كحركة الجسم وسكونه وتحيزه فى حيز ، فأما الله تبارك وتعالى فهو غير ذلك كله .

العالم ينقسم إلى الجواهر (*) والأعراض ، والحكماء يطلقون ذلك أيضاً وهم مختلفون فى المعنى ؛ لأن كل فريق يُفسّر الجوهر ، والعرض بغير ما يُفسّره الآخر ، فالمتكلمون يُفسّرون الجوهر بالمتحيز وهو كل ما يمكن أن يُشار إليه إشارة حسّية بأنه هنا أو هناك بحسب الاستقلال ، ثم يُقسّمون المتحيز إلى مؤتلف وغير مؤتلف قالوا : والمؤتلف هو الجسم وغير المؤتلف هو الجوهر الفرد ، ومنهم من يقول المتحيز : إمّا أن يقبل القسمة أولاً ، فإن قبل فهو الجسم وإن لم يقبل فهو الجوهر الفرد ؛ فعلى التفسير الأول : إذا اتلف جوهران كان جسمين إذ يصدق على كل واحد منهما أنه مؤتلف وهذا مذهب الإمام ، وعلى الثانى إذا اتلف جوهران كانا جسمًا واحدًا ؛ لأن كل واحد منهما لا يقبل القسمة وهذا اختيار الغزالي ، والفخر ، وزعم بعض المعتزلة أن الجسم لا بد أن يكون ذا طول ، وعرض ، وعمق ، وهذا لا يتركب من أقل من ثمانية أجزاء ، وزعم بعضهم أنه يلغى فيه ستة أجزاء كحصول العمق من أحد الجوانب والخلاف لفظى ، ثم للجواهر أحكام منها قبوله للبقاء خلافاً للنظام فإنه زعم أنها لا يتفادوا الرد على من يتخيّل هذا المذهب بالسب ، والصّفع ، والضرب ، فإن مالت نفسه إلى الإنكار قيل له ذهب الفاعل والمفعول به فلا معنى لإنكاره . ومن أحكامها امتناع التداخل فيها ، أى لا يقوم جوهران بحيز واحد خلافاً للنظام ، وألزم صحة أن يكون العالم بجملته فى حيز فرد له . كما سيأتى - ومن أحجامها حدوث جملتها عن عدم سابق خلافاً للفلاسفة (١) ، والطبائعيين (**) ، والسّمنية ومن أحكامها

(*) لوحة ١ / ٥ .

(١) الفلاسفة: وتطلق على كل من درس الحكمة وغلبت على أهل اليونان وتضاف إلى كل من درس علوم اليونان من العرب والمسلمين أمثال الكندى والفارابى ، والفيلسوف وقد تفلسف - راجع لسان العرب (ج ٩ ص ٧٣) ، وبالْيُونَانِيَّة بمعنى المحب للحكمة ، راجع الصاغاني - العباب الزاخر (ج ١ / ٤٤٠) ، وارجع أيضاً تاج العروس (ج ٥ / ٩٢٨) .

(**) لوحة ٢ / ٥ .

صحة عدمها جملةً خلافاً لها ولا الفرق الثالث ؛ لأن ما جاز وجوده جاز عدمه بعد الوجود ، وصحة عدم بعضها خلافاً للمعتزلة ، فإنهم يزعمون أنها إنما تنعدم بطريان ضدها وهو معنى قائم بنفسه يعبر عنه بالفناء ونسبته إلى الجميع نسبة واحدة فلا يعدم إلا جملة واحدة ، وهذا باطل فإن الفناء عدمٌ محضٌ ، ومن أحكامها أنها مماثلة في الصفات النفسية وهو ما ذكره المصنّف من التحيز والقيام بالنفس وقبول الأعراض ، والحجمية وإن تباينت بصفات المعاني كالماء والنار خلافاً للنظام أيضاً ومن أحجامها أنها لا يثبت في العدم خلافاً . ومن المعتزلة فإنهم يزعمون أن جميع الحقائق جوهرية كانت أو معنوية ثابتة في العدم ، وأن الفاعل لا يؤثر فيها سواء إعطاء الوجود ، والوجود عندهم حال لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا يلزمهم قدم العالم ؛ لأن الحقائق إذا كانت ثابتة في العدم فالفاعل لا يعطيها الثبوت ؛ لأنه تحصيل الحاصل والوجود نفسه لا يخلو إما أن يكون ثابتاً في العدم أو لا ، فإن لم يكن ثابتاً كان ممتنعاً عندهم ، والفاعل لا يفعل الممتنع وإن كان ثابتاً قبل الوجود وهؤلاء يقبل الوجود فليس له من الفاعل شيء فلم يؤثر الفاعل في ممكن ما أثر البتة ، فإن قيل يؤثر الإنصاف قلنا الإنصاف نفسه هل هو شيء أم لا ؟ فإن لم يكن شيئاً فلم يفعل الفاعل شيئاً ، وإن كان شيئاً فإما أن يكون ثابتاً في العدم أو لا وعاد التقسيم المذكور في الوجود ، وأما العرض فهو كما ذكر المعنى القائم بالجوهر .

قوله : (*) (المعنى) يخرج الحال فإنها وإن كانت صفة فليست بمعنى فلا يسمونها عرضاً ، وقوله : (القائم) احترازاً من صفات الباري - عز وجل - فإنها وإن كانت معاني فلا يُقال فيها أعراض لأن اشتقاقه يشعر بقلّة البقاء ، وصفاته - سبحانه وتعالى - أزليّة باقية ثم من الأعراض عند المتكلمين الحياة والموت ، وزعم بعض المعتزلة أن الموت يرجع إلى انتقاض السّنية ، وزعمت الفلاسفة أن الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً احترازاً من الجماد ، وأصبح قول أصحابنا

بأن الموت عرض بقوله - تعالى : ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾ [المالك : ٢] ، ثم قسّموا الأعراض بعد ذلك ، إلى ما يشترط فيه الحياة كالعلوم والإرادات والقدر والشّمّ والذّوق واللمس وغير ذلك ، وإلى ما لا يشترط فيه الحياة كالأكوان والألوان والطّعم والروائح ، ثم للأعراض - أيضاً - أحكام وخواص فمن أحكامها استحالة قيامها بنفسها خلافاً للبصريين من المعتزلة ؛ فإنهم زعموا أن للباري - تعالى - إرادات حادثة لا في محل و(لجهم) من المعتزلة فإنه زعم أن للباري - تعالى - علوماً متجددة لا في محل ، وهذا محال لأنه لو جاز استغناء بعض المعاني عن المحل لجاز استغناء كل معنى عن المحل ، ومن أحكامها امتناع قيامها لمحلين خلافاً (لأبي هاشم) من المعتزلة فإنه زعم أن التأليف معنى واحد يقوم بجوهرين وهو باطل ؛ لأن المعنى لا ينقسم فلو قام بما ينقسم لزم من صحة انقسام المحل انقسام الحال ، ومن أحكامها أنها لا توجب الحكم لغير ما قامت به خلافاً للمعتزلة فإنهم زعموا(*) . أن الباري - تعالى - متّصف بكلام هو حرف وصوت كخلقه في جماد ، وهذا باطل لأن نسبته لكل ما لم يقم به نسبة واحدة ، فليس عود حكمه لبعض أولى به من بعض ، ومن أحكامها أن ما يشترط فيه الحياة وما لا يشترط ما لا يتعدى حكمه محله ، وزعمت المعتزلة أن الصفات التي يشترط فيها الحياة إذ أقام المعنى يُجز وأوجب الحكم للجمله ، وهذا باطل فإن الإنسان يجد من نفسه القدرة في بعض الأعضاء دون بعض ، كمن يقدر على النطق في لسانه دون غيره ، ولا يقدر على البطش والمشي . ومن أحكامها استحالة قيام المعنى لأنه لو قام به لم يخل إما أن يقوم بمثله أو ضده أو خلافه ، والقسمة حاضرة ، فإن كل موجودين لا يخلو إما أن يتساويا في صفات النفس أو لا ، فإن تساويا فهما مثلان ، فإن لم يتساويا فلا يخلو إما أن يصح اجتماعهما أو لا ، فإن صح اجتماعهما فهما خلاfan كالبياض والحلاوة ، وإن لم يصح اجتماعهما فهما ضدان كالسواد والبياض ، ولا جائز أن يقوم بمثله أو ضده لما فيه

من اجتماع المتنافيين ، ولا جائز أن يقوم بخلافه لأن نسبة كل خلاف إليه نسبة واحدة ، فلو جاز ذلك لجاز أن يُوصف العلم بالسواد والبياض والحركة والسكون وهو معلوم البطلان بالضرورة ، ومن أحكامها استحالة بقائها عند جمهور المتكلمين خلافاً للفلاسفة والمعتزلة ، فإنهم قالوا بصحة بقاء بعض الأعراض كالطعوم والألوان والروائح ، وسلّموا استحالة بقاء الحركات والأصوات والإرادات (*) .

وتردد القاضى فى بقاءها ، وكان المتقدمون يبنون ذلك على أن الباقي باق ببقائه ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى وأنه لمحالٌ ، وصار المتأخرون إلى أن البقاء ليس من الصفات المعللة ، وقالوا لو كان كذلك لكانت صفات البارئ - سبحانه وتعالى - باقية ببقاء ، ويلزم قيام المعنى بالمعنى ، ثم ذلك البقاء أيضاً باق فيلزم التسلسل . فلما بطل هذا الدليل احتجوا بدليل آخر ، فقالوا لو بقيت لكان بقاءها جائزاً وإذا كان جائزاً افتقرت فى ترجيح عدمها إلى مقتضى ويستحيل نسبة العدم إلى مقتضى ؛ لأن المقتضى إما أن يكون ضدّاً أو غيره فإن كان ضدّاً فمعقول التضاد من الجانبين معقول واحد فليس إعدام الطارئ للحاصل بأولى من منع الحاصل من طرؤه الطارئ ، وإن كان غيره فلا يخلو إما أن يعدمه بذاته أو بإشاره واختياره ، فإن أعدمه بذاته فلا يخلو إما يقوم به أو لا ، فإن لم يقم به فنسبته إليه وإلى غيره نسبة واحدة فليس إعدامه له بأولى من إعدامه لغيره ، وإن قام به فلا يخلو : إما أن يعدمه فى الزمن الأول أو فيما بعده ، فإن أعدمه فى الزمن الأول لزم أن يجامع وجوده عدمه وإن أعدمه فيما يليه لزم تأخر صفة النفس وتأخر منه النفس محال ، وإن أعدمه بإشاره واختياره فالفاعل المختار لا بد له من فعل ، والعدم لا شيء ومن فعل لا شيء لم يفعل شيئاً . وقد نازع القاضى فى هذا القسم وزعم أنه لا تمتنع نسبة العدم الطارئ إلى الفاعل وألزم عليه العدم السابق ، فإن (**) معقولهما لا تختلف ، وفرق القاضى باختصاص الطارئ بالرجحان

فافتقر إلى المقتضى لترجّحه لخلاف السابق فإنه مستمر من الأزل، فاستغنى عن المقتضى فلاجل ذلك تردد في صحة بقاء الأعراض، هذا تقسيم الجواهر والأعراض على رأى المتكلمين. فأما الحكماء فقالوا: إن العالم ينقسم إلى الجواهر والأعراض فوافقوا المتكلمين في اللفظ وهم مخالفون لهم في المعنى، فإنهم يعنون بالعالم كل موجود، ويندرج فيه عندهم الواجب والممكن والقديم والحادث. والمتكلمون بالممكن الحادث والحكماء يفسّرون الجوهر بالموجود لا في موضع، والعرض بالموجود في موضع، وهو أعم من المتحيز، وبيان ذلك أن الموجودات عندهم، ثلاثة أقسام: إما محل، وإما حال، أو لا حال ولا محل كالجواهر العقلية وهى النفوس والعقول الفلكية على زعمهم والأرواح البشرية عندهم ثم الحال ينقسم إلى ما يتغير ماهية مما حل فيه وإلى ما لا يتغير، والمحل أيضاً ينقسم إلى ما يتغير وتقوم مما حل فيه كالنطفة إذا حلت فيها صورة البشرية، فإنها لا تبقى نطفة بل حقيقة أخرى، وكذلك البيضة إذا حلت فيها صورة الفرخ لا تبقى بيضة بل ماهية أخرى، فسمّوا المحل المتغير مادة^(١) وهىولى^(٢) والحال المخير صورة وسمّوا المحل الذى لا يتغير بما حل فيه موضوعاً كالثوب بالنسبة إلى السواد والبياض، وسمّوا الحال فيه الذى لا يغيّر ماهيته بالعرض، فقالوا على هذا

(١) المادة: نظرة فلسفية ترى أن الشيء الوحيد الذى يمكن القول بوجوده هو المادة: بما أن جميع الأشياء مكونة أساساً من المادة. وتذهب الفلسفة المادية إلى أن المادة أولية والعقل (الوعى) ثانوى: أى أن الوعى نتاج المادة وليس العكس (حسب تصور الفلسفة المثالية).

(٢) الهىولى: الهىولى لفظة فلسفية يونانية نقلت بلفظها إلى بقية اللغات، وكما اختلف حول معناها، الفلاسفة اليونان، كذلك تبعاً لهم اختلف الفلاسفة الإسلاميون. وهذا غلط من الخلاف، نشبهه، كنموذج عن خلافاتهم حول أكثر القضايا الفلسفية لم نقل جميعاً. أملاً من القارئ المشتاق إلى الحقيقة، أن يصبر معى صبراً جميلاً نعتاض عن مفردات القرآن الكريم، بمفردات ومصطلحات الجاهلية اليونانية، بدلاً من إشراقات نور الله فى كتابه العزيز الذى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت]، ومعتذرين من الذين يقولون بتمدد الحضارة الإنسانية وتداخلها.

الأصل كل موجود إما أن يكون (*) في موضع أولاً فإن كان في موضع فهو عرض، وإن لم يكن في موضع فهو جوهر. فالجوهر في اصطلاحهم أعم من الجوهر في اصطلاح المتكلمين، فإن المادة جوهر لأنها موجود لا في موضع، والصورة - أيضاً - جوهر فإنها - وإن كانت في محل - إلا أن محلها ليس بموضع بل مادة وهيولى، ومجموع الهيولى والصورة أيضاً جوهر لأن ذلك أيضاً جوهر؛ لأن ذلك موجود لا في موضع والموجودات التي ليست متحيزة ولا حالة في التحيز؛ فالمعقول عندهم من جملة الجواهر؛ لأن كل واحد منها موجود لا في موضع وجاء العرض في اصطلاحهم أخص من العرض في اصطلاح المتكلمين مزوجة فإنهم سمّوا بعض الحال الموجود صورةً والمتكلم يسمّى الجميع عرضاً وأعم مزوجه فإنهم يعدّون النسب والإضافات من الأعراض، والمتكلمون يقولون إنها اعتبارات عقلية ثم قسّموا الأعراض إلى تسعة (١) أنواع الأول:

الأين: وهو كل ما يقتضى نسبة إلى محله كاللون.

الثاني: المتى وهو نسبة الشيء إلى زمان.

الثالث: الوضع وهو الهيئة الحاصلة بين نسبة الأشياء وبين أجزائه والخارج بعضها إلى بعض كالاستدارة والتربيع وكون الشخص راعياً أو ساجداً.

(*) لوحة ٨ / ١ من المخطوط.

(١) المقولات العشر: واصطلاحاً المقولة: هي معنى كلى، يمكن أن تكون محمولاً في قضية ما، وعليه فالمقولات محمولات، كما حدد لها أرسطو من قبل، وهي عشر، جمعها بعضهم في بيت واحد له:

قمر غزير الحسن لطف مصره لو قام يكشف غمتى لما انثنى:

١- القمر للجوهر. ٢- الغزير: للكم. ٣- الحسن: للكيف.

٤- لطف: للإضافة. ٥- مصره: للأيز. ٦- قام: للوضع.

٧- يكشف: للفعل. ٨- غمتى: للماث. ٩- لما: للمتى.

١٠- انثنى: للانفعال.

الرابع: الملك وهو نسبة الشيء إلى ما يلايسه بحيث يتحوّل بحركته كالأيس(*) .

الخامس: الإضافة المتكوّن كالأخوة والبنوة والأبوة .

والسادس: أن يفعل كصفة: كإحراق النار .

السابع: أن يفعل وهو صفة التأثير ككون الخشبة محترقة .

الثامن: الكيف وهو عبارة عن الهيئة التي لا تقتضى قسمة ولا نسبة كالحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة .

التاسع: الكم وهو كل صفة يصح باعتبارها التقسيم وينقسم إلى متصل ومنفصل، فالمتصل كالكائن فى الخطوط والأسطح والأجسام والمنفصل كالكائن فى العدد وينقسم أيضاً إلى قار وغير قار . فالقار كالحاصل للأجسام، وغير القار كالثابت للزمان والحركات، فإذا تقرر اصطلاح الفريقين فقد علمت أن الممكنات تنقسم عند الحكماء إلى متحيّز وإلى قائم بالمتحيّز وإلى ما ليس بمتحيّز ولا قائم بمتحيّز كالنفوس والعقول، وساعدهم المتكلمون على إثبات القسمين الأولين، وأنكر معظمهم وجود ممكن لا متحيّز ولا قائم بالمتحيّز، وأقوى ما احتجّوا به على نفيه بان قالوا لو قدرنا موجوداً ممكناً موصوفاً بالتقدّس عن ذلك والبارى موصوف بذلك أيضاً فلا يخلو إما أن يتقدّس بعين ما تقدّس به البارى أو غيره، فإن تقدّس باعتبار ما يقدّس به البارى - سبحانه وتعالى - لزم مشاركته له فى الأخص والاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فى الأعم، ويلزم منه تعدد الآلهة، وإن تقدّس لا باعتباره لزم تعليل الحكم المتحد بالنوع بعلة مختلفة وأنه محال، واعتراض عليه بأن التقدّس أمر سلبي فلا يصح أن يكون معللاً ولا يلزم من اشتراك الحقيقيين فى أمر سلبي اشتراكهما فى الماهية، بل ولا فى اشتراكهما فى وصف ثبوتى(**) ما لم يبيّن أن ذلك الأمر الثبوتى هو أخص تلك الماهية أو لازم للأخص ولم يحققوا ذلك .

واحتجّ الحكماء على إثبات موجود لهذه الصفة، وزعموا أن الأرواح البشرية من جملتها، فقالوا لا شك أن لنا علماً كلياً، والعلم الكلى لا يقبل القسمة، وهو فى وجوده لا بد له من محل يقوم به ويمتنع قيامه بالعرض لأن المعنى لا يقوم بالمعنى ويمتنع قيامه بالمتحيّز؛ لأن كل متحيّز قابل للقسمة ويلزم من صحة انقسام المحل صحة انقسام الحال فيه فيؤدى إلى قسمة ما لا ينقسم فتعيّن أن محله ليس بمتحيّز ولا قائم بمتحيّز - وهى النفس - واعترض عليه بأن لا نسلم اقتناع قيامه بالمتحيّز، قولهم إن كل متحيّز قابل للقسمة ممنوع وهو مبنى على نفس الجوهر الفرد وهم منازعون فيه، ثم لو سلم أن كل متحيّز قابل للقسمة إلا أنه قبل القسمة واحد عندهم فما المانع أن يقوم الواحد بالواحد.

وعند انقسام محله لا يبقى كما تقول فى عرض التأليف، فالحق إذاً أن هذه المسألة من مواقف العقول. ولا يلزم من الشك فى ذلك الشك فى حدوث العالم فإننا إذا أثبتنا حدوث الأعراض والجواهر وبينا افتقارها إلى واجب قديم، وأنه يصحّ منه بعثه الرسل، وبينا وجه دلالة المعجزة على صدقه، أمكننا أن نتلقى حدوث ما سوى ذلك من السمع سواءً عقلنا ماهيته أو لم نعقل، وفى الحديث: «كان الله ولا شىء معه» وهو مما قد تلقته الأمة بالقبول، وأجمعوا على مقتضاه.

قوله: (*) «ثم حدوث الجواهر مبنى على أصول أربعة» منها إثبات الأعراض ومنها إثبات حدوثها ومنها إثبات استحالة تعرّى الجواهر عنها ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها، فإذا أثبت هذا منقول ما، لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحادث حادث. ذهب المتقدمون من الفلاسفة أن القدماء خمسة واجب الوجود ويسمونه عقلاً، والنفس، والدهر، والهيولى، والخلاء. ومذهب المتأخرين، وابن سينا، والفارابى: أن العالم العلوى قديم بذاته وصفاته إلا الحركات فإن ما من حركة إلا وقبلها حركة لا إلى أول، وأن هيولى عالم الطبائع المعبر عنه بعالم الكون والفساد وهو ما تحت مقعر فلك القمر قديمه،

وجميع الصّور والأعراض الحاصلة فيه حوادث لا أول لها ففرض المصنّف الدليل في حدوث الجواهر وفي صفة استلزامه حدوث جميع ما ادّعوا قدمه على ما سنبينه - إن شاء الله تعالى - وأما وجه توقف دليله على الأصول الأربعة المذكورة، فإن حاصله الاستدلال بتناهي أحد المتلازمين على تناهي ما لازمه فلا بد من إثبات زائد لتحقيق الملازمة وهي الأعراض، ولا بد من بيان ملازمتها وهو استحالة العرو عنها ولا بد من بيان تناهيها آحاداً وهو إثبات حدوثها جملةً، وهو إبطال حوادث لا أول لها.

قوله: أما الأصل الأول وهو إثبات وجود الأعراض، فقد أنكرت (*) طائفة من المعتزلة الأعراض وزعموا أن لا موجود إلا الجواهر، وأن طائفة من الفلاسفة إلى إنكار الأعراض، وزعموا أن ما يعدّه المتكلمون أعراضاً كالبرودة واليبوسة للأرض والرطوبة للماء والحرارة والرطوبة للجو أو الحرارة واليبوسة للنار من أجزاء هذه الجواهر وقضوا بأن الجواهر مختلفة لذلك، وساعدهم ابن كيسان من المعتزلة على نفيها.

قوله: والدليل على إثبات وجود الأعراض أنا إذا رأينا جوهرًا ساكنًا ثم رأيناه متحركًا، فإنّا ندرك تفرقة ضرورية بين الحالين ولا يقع الافتراق إلا بين ذاتين: إذا الشيء لا يفارق نفسه، فوضح بذلك أن التفرقة آيلة إلى أعراض زائدة على الجوهر، ثم معظم الأعراض مدركة بالضرورة، فإن العاقل إذا طرأت عليه آلام واعترت أسقام أو نالته لذات أو راهقته شهوات أو أدرك علومًا، فإنه يستيقن طروء هذه المعاني على البديهة. وبالجمله فالتكلمون على قسمين: منهم من يثبت الأحوال، ومنهم من ينفيها فمن أثبت الأحوال تمسك بما ذكره أولاً واستدل بأن تعاقب الأحوال على الذوات جائز لأنه لو كان شيء منها واجباً لما انعدم، ولو كان مستحيلًا لما وجد، وكل جائز ترجّح وجوده على عدمه افتقر إلى مقتض ثم مقتضيه إما أن يقتضيه لذاته أو بإيثاره واختياره، فإن اقتضاه لذاته فلا يخلو إمّا أن يقوم به أولاً، فإن لم يقم به فنسبته إليه (***) وإلى غيره نسبة واحدة فليس

اقتضاؤه للحكم له بأولى من غيره، وإن قام به فهو العرض الذي ينفيه، وإن اقتضاه بإيثاره واختياره فالمؤثر المختار لا بد له من فعل والجوهر حاصل، فلا يصح فعله فتعين أنه فعل فيه زائداً، وذلك الزائد هو العرض الذي أردناه، لا يُقال ما المانع أن يكون ذلك المفعول فيه حالاً لآناً نقول الحال لا تُفعل على حيالها إذ لا يثبت حال إلا الذي حال ولا بد أن يُفعل معها موجوداً وهو العرض وأما نفى الأحوال فقرر وجود الأعراض بالضرورة كما مثله.

لا معنى للحركة إلا ما نشاهده من النقلة ولا معنى للسكون إلا ما نشاهده من اللبث، فإن أنكر منكر ذلك قيل له لم تكن منكراً فصرت منكراً، ولم تكن متكلاً فصرت متكلاً وذاتك حاصلة في الحالين، ولا يعنى بالعرض إلا ذلك الزائد.

قوله: وأما الأصل الثاني وهو حدوث الأعراض، فالدليل عليه أنا نرى الأعراض المتضادة متعاقبة على محلّها فنستيقن حدوث الطوارئ منها ونعلم أيضاً حدوث السوابق من حيث عُدّت إذ لو قدّمها لاستحال عدمها جملة، ذلك أنّا إذا شاهدنا جوهرًا ساكنًا ثم شاهدناه متحرّكًا فقد طرأت الحركة وطروها يؤذن بحدوثها إذ لا معنى للحدث إلا ما لم يكن فكان، والدليل على أن حال المشاهدة حال طروها إنها لو لم تكن طارئة الآن لكانت موجودة قبل ذلك، ولو كانت (*) موجودة قبل ذلك، فلا يخلو إما أن تكون موجودة في محل أولاً في محل، فإن كانت موجودة لا في محل لزم قيام الأعراض نفسها وذلك قلب بجنسها، وإن كانت موجودة في محل ولا يخلو إما أن يكون هذا المحل أو غيره، فإن كان هذا المحل لزم أن يكون كامنة فظهرت، والكمون والظهور في المعاني محال فإن حقيقته الاستتار وهو من عوارض الأجسام، ومعناه في المعاني أن يقوم المعنى بالذات ولا يقتضى حكمه له كفرض قيام العلم بالذات، ولا يكون عالمه مع ظهور الجهل فيلزم منه اجتماع الضدين وهو محال، فالكمون والظهور على

المعاني محال، وإن كانت موجودة قبل ذلك في غير هذا المحل فلا تصل إليه الانتقال، وانتقال المعاني محال لأنها لو انتقلت لكان الانتقال جائزاً عليها، والحكم الجائز لا يثبت إلا مقتضى ولا بد أن يختص بها فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وأما السكون فهو حادث - أيضاً - لانعدامه إذ ما ثبت قدمه استحالة عدمه، والدليل على أنه انعدم حال طرو الحركة على المحل أنه لو لم ينعدم لكان باقياً ولو كان باقياً، فإما أن يبقى لا في محل فيلزم قيام المعنى لنفسه وهو محال أو في محل، فإن كان هذا لزم كمونه وقد أبطلناه، وإن كان غيره لزم انتقاله منه وقد أبطلناه، وإن كان غيره لزم انتقاله منه، وقد أبطلنا الانتقال أيضاً فيتعين انعدامه، وإن عدم القديم المفروض عدمه ولا يخلو وجوده، إما أن يكون واجباً لذاته (*) أو جائزاً فإن كان واجباً لذاته استحالة عدمه لأن الواجب لذاته هو الذي لا يقبل الانتقال بحال، وإن كان ممكناً لذاته فلا بد له في وجوده، ومقتضى ومقتضيه إن كان ممكناً تسلسل واستحالة وجوده، وإن انتهى إلى واجب بذاته، فذلك الواجب إما أن يفعله باختياره أو يقتضيه لذاته، فإن فعله باختياره كان حادثاً وقد فرضناه قديماً هذا خلف، وإن اقتضاه لذاته استحالة عدمه على المؤثر والأثر معاً وهو المطلوب.

قوله: وأما الأصل الثالث وهو إيضاح استحالة تعريّ الجواهر عن الأعراض فالدليل عليه أن الجواهر الشاغلة للأحياز لا تُعقل غير مجتمعة أو مفترقة بل باضطرار نعلم أنها لا تخلو عن كونها مجتمعة أو مفترقة، وذلك يقتضى باستحالة خلوها عن الاجتماع والافتراق وكذلك نعلم ببديهة العقل وإستحالة تعريّ الأجسام عن الاتصاف بالحركة والسكون واللبث في المحال والزوال بالانتقال وذلك يوضح إستحالة تعريّها عن الأعراض، جملة الأمر أن كل عرض صح اتّصاف الجوهر به فمذهب الأشعرية أنه يستحيل الخلو عنه وعن ضده وإن قدر عرض ما لا ضده، ولا يُعرف ذلك إلا في البقاء عند من يعتقد معنى، فإن مقابلة الفناء وهو عدم محض عند الأشعرية خلافاً للمعتزلة فمن أثبت معنى قال

لا يخلو الجوهر بعد قبوله عنه وعن مثله، وإنّما شرط ذلك بقبول الاتصاف
احتراز من المعانى المتوقّفة على مصحح(*) كالعلم والجهل والإرادة والكراهة
والقدرة والعجز والسمع والبصر وأضدادها لتوقف جميع ذلك على الحياة فلذلك
لا يُقال فى الجماد إنه عالم، ولا جاهل، ولا مريد، ولا كاره، ولا قادر، ولا
عاجز، ولا سميع، ولا بصير، ولا مكفوف ومن ثمّ صحّ أن يُقال إن البارى -
تعالى- ليس مبايناً للعالم، ولا متّصلاً به، ولا داخلياً فيه، ولا خارجاً عنه، لأن
مصحح ذلك الحصول فى الجهل، والبارى - سبحانه - ليس فى جهة - وزعم
قدماء الفلاسفة القائلون بقدّم الهيولى وخلوّها عن الصورة إن الجواهر تخلو عن
جملة الأعراض وصار فيه من المعتزلة إلى جواز خلوّها عن جملة الأعراض
وصار البصريون من المعتزلة إلى جواز خلوّها عن جملة الأعراض غير الأكوان،
وصار البغداديون منهم إلى جواز الخلو عن جملتها غير الألوان وكل من جوز
الخلو عن ذلك قبل الاتصاف ساعد الأشعرية على استحالة الخلو بعد الاتصاف
لاعتقادهم أن المعانى إذا وُجدت ونُفيت فإنّما يعدمها أضدادها .

والدليل على استحالة الخلو أنّا إذا فرضنا عرضين واقعين على طرفى
النقيض كالموت والحياة، والحركة والسكون، فلو جاز الخلو عنهما للزم الخلو عن
النقيضين، وفى الخلو عن النقيضين جمع بين النقيضين، وإن فرض وقوع التضاد
فيما زاد على الاثنين كالألوان والطّعموم مثلاً فلا بد أن تكون منحصرة لاستحالة
دخول ما لا يتناهى فى الوجود، فإذا فرضناها خمسة مثلاً فلا بد أن تكون
منحصرة، فنفى كل واحد(*) من الخمسة يستلزم وجود أحد الأربعة الباقية،
فيكون أحد الأربعة لازماً لنقيض الخامس المفروض، فلو جاز الخلو عن الجميع
لزم سلب النقيضين قلت: كما صحّ وجود البارى - سبحانه - غير متّصف باجتماع
ولا افتراق ولا حركة ولا سكون فلا مانع من إثبات الهيولى لذلك . قلنا:
الهيولى قابلة لذلك فيمتنع خلوها .

والبارى - تعالى - غير قابل للتأصاف بذلك فيجب خلوه عنهما وأصبح صالح فيه بأن الجواهر إذا كانت متميزة بذاتها عن الأعراض وليس أحدهما علة في وجود الآخر، والبارى - سبحانه وتعالى - قادر على إيجادها فيصح إيجادها عريّة عنهما، ورد عليه بأنه يبطل بالأعراض فإنها متميزة بذاتها والله - تعالى - قادر على إيجادها، ولم يصح وجودها منفردة، ولذلك إيجاد سائر المعاني المشروطة بالحياة فرض صاحب الكتاب الاستدلال في الأكوان وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون؛ لأن استحالة خلوها عن ذلك فى غاية الوضوح لأن كل متحيزين لا يخلو إما أن يصح أن يتوسطها ثالث أو لا، فإن صح فهما مفترقان، وإن لم يصح فهما مجتمعان، وكل متحيز لا بد أن يكون فى جهة. فإما أن يكون مفارقاً لها أولاً، فإن كان مفارقاً فهو متحرك وإن لم يكن ساكن، وإما باعتباره وقع التقسيم فهو غير المعانى الأربعة.

تسمة: زعم بعض الفلاسفة أن السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه (*) أن يكون له، وهو باطل، فإن السكون محسوس والعدم لا يتعلق به حس، ومعظم الأشعرية يرون أن السكون مجرد حصول التحيز فى الحيز، فإن استعقبه حصول فى حيز ثان فإن ذلك الثانى سكون باعتبار الحصول فيه، وحركة باعتبار الحصول إليه، فيكون السكون والحركة من باب الأعم والأخص، فكل حركة سكون وليس كل سكون حركة فيجتمعان ولا يرتفعان، والجوهر فى أول زمن وجوده على هذا التفسير ساكن. وذهب بعضهم إلى أن السكون الاستقرار واللبث فى حيز واحد أكثر من زمان واحد وأن الحركة عبارة عن النقلة من حيز إلى حيز، ولا يعقل ذلك فيهما إلا فى زمنين، فعلى هذا لا يجمعان، ويصح ارتفاعهما. والجوهر فى أول زمن حدوثه لا يتصف بحركة ولا سكون على هذا التفسير. والخلاف بين الأصحاب يرجع إلى العبارات والتسميات - وما بينهم وبين الفلاسفة - إلى المعنى لأنهم يفسرون وجوداً بعدم. وقد يطلق الفلاسفة

الحركة على معنى أعم من الحركة في الأين فيسمون انتقال الجوهر من السواد إلى البياض حركة، وكذلك الانتقال من الوجود إلى العدم ومن انعدم إلى الوجود، وإلى النمو والذبول حركة؛ فيستعملون الحركة في الكيف كما يستعملونها في الأين.

قوله: وأما الأصل الرابع: وهو إيضاح استحالة حوادث لا أول لها فالدليل على ذلك: أن دورات الأفلاك تتعاقب وتقع كل دورة منها على إثر انقضاء(*) التي قبلها، فلو كانت قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لأعدادها ولا غاية لآحادها لما كان ذلك متناهيها إذ ما لا يحصره عدد ولا يضبطه أمد لا يقدر في الوجود انتقاؤه ولا يتحقق فلما الدورات التي قبل الدورة المتأخرة دل ذلك على نهاية أعدادها، فإذا تناهت انتهت إلى أول، ويضطرد هذا الدليل على هذا السبيل في جملة المتعاقبات كالأولاد والوالدين والزرع ونحوها؛ فإذا ثبتت هذه المقدمات ترتب عليها استحالة خلو الجواهر عن الحوادث المستندة إلى أول وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحوادث حادث على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار. واعلم أن الاعتناء بإبطال هذا الأصل مهم، فإن في إبطاله تزعزع قواعد الفلاسفة؛ فإن أكثرهم يسلم وجود الأعراض وملازمتها للجواهر وحدوثها، ويدعى مع ذلك قدم الجواهر ويزعم أن الملازمة لجنسها وجملتها لا لآحادها فنقول: ما من حركة فلكية إلا وقبلها حركة لا إلى أول، ولا ولد إلا من والد، ولا زرع إلا من زارع لا إلى أول، واحتج الأصحاب على إبطال ذلك بوجود الأول ما أشار إليه أن حركة الفلك اليومية مشروط وجودها بانقضاء ما قبلها، وكذلك الحركة التي قبلها، مشروطة بذلك، وانقضاء ما لا نهاية له محال، فكان يجب أن لا توجد الحركة وقد وجدت هذا خلف. والدليل(**) على أن انقضاء ما لا نهاية له محال. إننا نقول: قبل الحركة اليومية

(*) لوحة ١٣/٢ من المخطوط.

(**) لوحة ١٤/١ من المخطوط.

انقضاء ما لا نهاية له من الحركات، وفي التي قبلها كذلك، فلا يخلو الحكم بالانقضاء إما أن يقف، إلى غاية أو لا يقف فإن وقف وقد كنا قبله بواحد تحكم بانقضاء ما لا نهاية له؛ فقد صار ما يتناهى بزيادة واحدة وهو محال. وإن لم نحكم بذلك كان الحكم أزلّياً ومن ضرورته سبق المحكوم عليه، والمحكوم عليه حوادث فيكون الأزلّى مسبوقاً بحوادث وهو محال، فإن قالوا من مذهبكم أن نعيم الجنان لا آخر له وهو حادث فإذا جوزتم حوادث لا آخر لها، فما المانع من إثبات حوادث لا أول لها، قلنا: قولكم حوادث لا أول لها، جمع بين التقيضين، فإن من حقيقة الحادث أن يكون له أول، فالقول بذلك مع سلب الأولية جمع بين التقيضين بخلاف قولنا: حوادث لا آخر لها فإنه لا مناقضة فيه ونحن إنّمّا استدللنا عليكم بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء ذلك لا يتحقق في نعيم الجنان، فإن كل ما دخل منه في الوجود متناه، والمحكوم عليه بعدم النهاية ما لم يدخل الوجود فلم يجمع بين الانقضاء وعدم النهاية. وقد ضرب المحصلون لما صرتم إليه وما صرنا إليه مثالين فقالوا: مثال قول القائل لا زرع إلا من بذر ولا بذر إلا من زرع: أن تقول لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً ولا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً، فإنه لا يتصور شروعه في الإعطاء، ومثال ما صرنا (*) إليه قوله لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيتك بعده درهماً ولا أعطيك درهماً إلا وأعطيتك بعده ديناراً فإنه يمكن الشروع في الإعطاء بحسب.

الوجه الثاني: في إبطال حوادث لا أول لها: إن كل حادث مسبوق بعدم لا أول له، والجملة مركبة من الأحاد فجميع الحوادث مسبوقة بعدم لا أول له، وكل مسبوق بعدم لا أول له، فلا يكون أزلّياً.

الوجه الثالث: إن الفلاسفة سلّموا أن كل عدد فيه ترتيب طبيعي فوجود ما لا يتناهى منه محال وفي ضمن ما ادعوه لزوم ذلك، فإن كل حركة من حركات

الأفلاك ممكنة في نفسها فلا بد لها في وجودها من علة ويمتنع تعليل جميع الحركات لعلة واحدة لوجوب مقارنة المعلول للعلة والحركة الآتية لا توجد أزلاً فلا بد لها من علة تقارنها، وكذلك فيلزم من ذلك وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهم يابونه .

الوجه الرابع : أنهم سلموا أن كل ما فيه ترتيب وضعي كالأجسام فوجود ما لا يتناهى منه مُحال كجسم لا يتناهى واحتجوا على إبطال ذلك بأن لو فرضنا جسمًا لا نهاية له لأمكننا أن نفرض فيه خطأ لا نهاية له وذلك الخط [أ-ب] ثم نفرض فيه نقطة ولتكن نقطة [جيم] ثم يبعد عن نقطة [ج] بمقدار شبر مثلاً ونفرض نقطة أيضاً ولتكن نقطة [د] وهذه صورة ذلك :

ج د ب فإذا خط [ج-ب] (*)

وخط [د-ب] متناهيان من طرف [أ] وغير متناهيين من طرف [ب] فلنفرض مطابقة نقطة [د] لنقطة [ج] ذاهبين إلى نقطة [ب] وتطابق كل شبر بشبر، فلا يخلو حينئذ إما أن يتساوى الخطان أو يتفاوتا ولا جائز أن يتساويا وإلا كان الأكثر مثل الأقل وكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، فلا بد أن يتفاوتا فخط [د-ب] أقصر من خط [ج-ب] خط [د-ب] إذا متناه لقصوره عن الغاية وخط [ج-ب] زائد عليه بشبر وهو قدر متناه، ونفعل كذلك في بقية الجهات فدل ذلك على أن وجود جسم لا نهاية له محال؛ فنقول لهم: عين ما احتججتم به على استحالة جسم لا يتناهى مكاناً مطرد عليكم في استحالة حوادث لا تتناهى زماناً، فإننا يمكننا أن نأخذ من يومنا هذا إلى الأزل جملة، ونأخذ بدون عشرة أيام ونقابل ما بين الجملتين فنقول: الجملتان إما أن يتساويا أو يتفاوتا فإن تساويا كان الأقل مثل الأكثر، وإن تفاوتا فأحدهما متناهية لقصورها عن الغاية،

والأخرى زائدة عليها بعدد متناه وما زاد على المتناهي فهو متناه، ويطرد ذلك في كل ما ادّعوا وجوده من حوادث لا أول لها من زرع وبذر ويبيض ودجاج في الأرواح البشرية، واعلم أن هذه الحجة إلزامية لا برهانية فإنه لا يمكننا الاحتجاج بها على صحة مذهبنا ابتداءً، فإنها تطرد في نعيم(*) الجنان، فإنه يمكن أن يقطع منه عشر دورات مثله ثم نطابق ما بين الجملتين ويطرد الدليل إلى آخره، ولأننا نقول: أن علم الباري - سبحانه - يتعلق بما لا نهاية له، وكذلك إرادته وقدرته، ومتعلقات العلم أكثر من متعلقات الإرادة والقدرة، فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن والمستحيل. والإرادة والقدرة لا يتعلقان إلا بالممكنات، ثم تعلق الإرادة أعم من تعلق القدرة فإنها تتعلق بالوجود والعدم فإنها كما تخصص بالوجود تخصص بالعدم أيضاً، والقدرة لا تتعلق بالمتجدد من الممكنات، فقد صارت متعلقات هذه الصفات لا تنتهي مع أن بعضها أقل من بعض، وكذلك تضعيف الأعداد فإن العشرات والمئين والألوف كل مرتبة منها لا تنتهي مع تطرق الزيادة والنقصان إليها والأقل والأكثر.

وأما قوله: فإذا أثبت هذه المقدمات ترتب عليها استحالة خلو الجواهر عن الحوادث المستندة إلى أول، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث حادث فواضح إلا أنه يرد عليه أنه ادّعى حدوث العالم، وفسّر العالم بكل موجود سوى الله - تعالى - واستدل على حدوث الجواهر والأعراض ولا تتم دعواه ما لم يبين انحصار العالم فيهما، وقد كان الخصم يدّعي جواهر عقلية ممكنة في نفسها واجبة بغيرها يسميها عقولاً ونفوساً فلكية وثبتتها وسائط ومتعددات(**).

ولم يقم دليلاً على إبطالها عن ذلك من وجهين: أحدهما أن القائل قائلان:

(*) لوحة ٢/١٥ من المخطوط.

(**) لوحة ١/١٦ من المخطوط.

أحدهما يقول : بالإيجاب الذاتى وقدم الأجسام وإثبات الوسائط المذكورة وهو الفيلسوف .

والآخر يقول : بحدوث هذه الأجسام ، ونفى الإيجاب الذاتى ونفى عليه الوسائط المذكورة ، وقد أقام الدليل على حدوث الأجسام بالاختيار ، فيلزم نفي الإيجاب الذاتى والوسائط المذكورة إذ لا قابل .

التفصيل الثانى : تلك العقول والنفس المجردة لا تخلو إما أن تكون متناهية أو غير متناهية ، فإن كانت غير متناهية لزم أن يدخل الوجود من الممكنات ، وإن كانت متناهية محصورة فى عدم لزم افتقار ذلك إلى مخصص ، والمخصص لا يخلو إما أن يكون موجبا بالذات أو فاعلا بالاختيار ، والموجب بالذات لا يخصص مثلاً عن مثل ونسبته إلى ما زاد على ذلك العدد وإلى ما دونه نسبة واحدة ، فوجب أن لا يتخصص وقد تخصص هذا خلف وإن خصص ذلك لقصده واختياره فكل واقع بالاختيار حادث بمعنى أنه لم يكن فكان إذ الفاعل المختار .

ولا بد أن يكون له قصد إلى إيجاد فعله والقصد إلى إيجاد الموجود محال ، ولا بد أن يسبق عدمه وجوده ليصبح القصد إلى إيجاد المعنى المذكور فيكون حادثاً .

قوله : القول فى إثبات العلم بالصانع : وإذا ثبت الحوادث فهي جائزة الوجود إذ يجوز تقدير وجودها وتقدير استمرار العدم عليها بدلاً من الوجود الممكن ، فإذا اختصت (*) بالوجود الممكن افتقرت إلى مخصص ، ثم يستحيل أن يكون المخصص طبيعة كما صار إليه الطبائعون ، فإن الطبيعة عند مثبتها لا اختيار لها وهي موجبة آثارها عند ارتفاع الموانع وإنقطاع الدوافع ، فإن كانت الطبيعة قديمة لزم قدم آثارها وقد وضح حدوث العالم ، وإن كانت حادثة افتقرت إلى

(*) لوحة ١٦ / ٢ من المخطوط .

محدث ثم الكلام في محدثها كالكلام فيها، فيؤدّي للقول إلى إثبات حوادث لا أول لها، وقد تبين بطلان ذلك، فوضّح أن مخصص العالم صانع مختار موصوف بالاعتدال والاختيار.

● وقد اشتمل كلامه في هذا الفصل على ثلاثة أمور:

الأولى: احتياج الحادث إلى محدث ومقتض.

الثاني: تقسيم المقتضى إلى ثلاثة: فاعل بالاختيار، وموجب بالذات، ومقتض بالطبع.

والثالث: إبطال العلة والطبيعة لتعيين أنه فاعل مختار.

أمّا الأول: فاحتجّ عليه بأنه وجود العالم في الوقت المعين مع جواز أن يتقدم على زمن وجوده بأوقات أو يتأخر عنه بساعات يفتقر إلى مخصص لامتناع ترجّح الممكن بنفسه، فإنّ كل ما ليس له التّرجّح من نفسه فترجّحه من غيره. وقد ادّعى بعض الأصحاب أن افتقار ترجيح الممكن إلى المرجّح ضروري، والصحيح أنه معلوم بنظر قريب من الضرورة.

وأما الثاني: وهو تقسيم المقتضى إلى ثلاثة فلاّن كل متض لا يخلو(*) إمّا أن يصح الامتناع منه من الفعل أو لا، فإن صح فهو الفاعل المختار، وإن لم يصح فلا يخلو إمّا أن يقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع أو لا، فإن توقّف فهو الطبيعة، وإن لم يتوقّف فهو العلة.

وهو إبطال كون المقتضى لتخصيص العالم علة؛ فلاّن العلة لا تخلو إمّا أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة لزم من قدمها قدم مقتضاها وهو العالم وقد أقمنا الدليل على حدوثه هذا خلف، وإن كانت حادثة افتقرت إلى علة

أخرى ولزم الدور والتسلسل ، وإما إبطال كون المقتضى له طبيعة فلأنها لا تخلو أيضاً إما أن تكون حادثة أو قديمة ، فإن كانت حادثة افتقرت إلى طبيعة أخرى ، ويلزم الدور والتسلسل وهما محالان ، وإن كانت قديمة فلا يخلو إما أن يكون معها مانع فى الأزل أو لا ، فإن كان معها مانع فى الأزل وجب أن يكون قديماً استحالة عليه العدم ، فوجب ألا يوجد مقتضاها وإلا فيلزم قدم العالم ، وقد أقمنا الدليل على حدوثه .

قوله : فصل صانع العالم أزلى الوجود قديم الذات لا مبتدأ لوجوده ولا مفتتح لثبوته والدليل عليه أنه لو كان حادثاً لشارك الحوادث فى الافتقار إلى محدث ثم يلزم فى محدثه ما لزم فيه ، ويتسلسل القول ويفضى إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وقد سبق الدليل على استحالة ذلك .

القديم فى اللغة يُطلق على ما مضت عليه السنون وتوالت عليه الدهور وقال الله - تعالى : ﴿ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾ (٣٩) ﴿ يس : ٣٩ ﴾ ومعناه فى حق (*) البارى - تعالى نفى العدم السابق ، كما أن البقاء فى حقّه نفى العدم اللاحق ، ولا يُضاف إليه الزمان بحال ، والدليل على قدمه أمران :

أحدهما : ما ذكره ، وهو أنه لو كان حادثاً لافتقر إلى مُحدث ، ثم محدثه إن كان حادثاً افتقر إلى محدث ويتسلسل أو يدور وهما محالان .

الثانى : أنه واجب بذاته والواجب بذاته لا يقبل الانتفاء بحال ، فيلزم قدمه وبقاؤه ، فإن قيل القول بالقدم يلزم منه وجود أزمنة لا نهاية لها ؛ إذ لا يُعقل استمرار وجوده ودوامه إلا بزمان وأنتم لا تقولون به .

قلنا : الزمان يُطلق باعتبارات ثلاثة ، وكلها متفية بالنسبة إلى البارى -

تعالى :

الأول: الإطلاق العرفي وهو مرور الليالي والأيام وذلك تابع لحركات الأفلاك.

وقد أقمنا الدليل على حدوث العالم، وقد كان الله ولا زمان بهذا الاعتبار، وكان الله ولا شيء معه.

الثاني: ما اصطلاح عليه المتكلمون وهو مقارنة متجدد توقيتاً للمجهول بالمعلوم وذلك يختلف بالنسبة إلى السامع فيقول ولد النبي ﷺ عام الفيل فنجعله وقتاً لمولده ﷺ، وزماناً لمن يعلم عام الفيل ولا يعلم مولد النبي ﷺ.

ونقول عام الفيل مولد النبي ﷺ فنوقف بمولده لمن يعلم مولده ﷺ ولا يعلم عام الفيل، فهو أمر فرضي وذلك لا يتحقق في الأزل إذ لا متجدد في الأزل.

الثالث: ويطلق في اصطلاح(*) الحكماء على أمر حركة الفلك وهو تابع بحركات الأفلاك فلا يكون أزلياً فبأي معنى فسرنا الزمان لا يكون أزلياً.

قوله: فصل الباري - سبحانه وتعالى - حي، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع المقدورات.

فإن العقول تعلم استحالة صدور الأفعال من العاجز عنها، وكذلك يستيقن كل لبيب أن الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام وإتقان وإحكام لا تصدر إلا من عالم بها، ومن جواز صدور خط منظوم على ترتيب معلوم من غير عالم بالخط كان عن سنن العقول خارجاً وفي تيه الجهل والجا، وإذا استبان كون صانع العالم عالماً قادراً، فبالاضطرار يُعلم كونه حياً إذ استحيل أن يتصف بالعلم والقدرة ميت أو جماد وتجويز ذلك مراغمة وعناداً.

ولما بنى افتقار العالم في وجوده إلى موجود قديم أخذ يذكر ما يجب له من الصفات النفسية والمعنوية وما يستحيل عليه وما يجوز في أحكامه وأفعاله، فإن

(*) لوحة ١٨ / ١ من المخطوط.

أحكام العقل لا يخرج عن هذه الثلاثة ، فإن كل معقول لا يخلو إما أن لا يقبل الوجود بحال أو لا ، فإن لم يقبل الوجود بحال فهو المستحيل كاجتماع الضدين .
وكون الجوهر في محلّين وإن قبل الوجود فلا يخلو إما أن يُقبل معه الانتفاء أو لا ، فإن قبلهما معاً فهو الجائز لوجود الجواهر والأعراض ، وإن لم يقبل العدم بحال فهو الواجب كالبارى - تعالى - وصفاته . والجمهور على أن المعلوم لنا من الصّفات المعنوية سبعة : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة(*) ، والسمع ، والبصر .

وقد تقدم الدليل منه على أن البارى فاعل بالاختيار .
والفاعل بالاختيار هو المريد ، واحتج في هذا الفعل على إثبات أنه عالم ، قادر ، حيّ ، والدليل على أنه عالم من وجهين :
أحدهما : أنه مريد قاصد لفعله ، والقصد مع الجهل محال فيتعين أن يكون عالماً .

الثاني : ما أشار إليه من اشتمال أفعاله - تعالى - على الإحكام والإتقان ، وأما أنه قادر فلا أنه فاعل .
والفاعل لا بد أن يكون متمكناً من فعله ولا معنىً للقادر إلا ذلك . وأما أنه حيّ فلاستحالة اتّصاف غير الحى بهذه الصّفات بالضرورة .

قوله : فصل صانع العالم مريد على الحقيقة : وذكر الكعبى كونه مريداً على الحقيقة ، وزعم أنه - تعالى - عن قوله إذا وُصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمراد به : أنه أمر بها .

وإذا وُصف بكونه مريداً لأفعال نفسه ، فالمراد به خالقها ، ومنشئها ، وزعم أن كون الإله عالماً بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها يعنى عن

(*) لوحة ١٨ / ٢ من المخطوط .

تعلق الإرادة بها وهذا باطل، إذ لو أغنى كونه عالماً عن كونه مريداً لأغنى عن كونه قادراً، وقد اتفقنا على اتفاق أفعال المخالفين إلى إرادتهم قد تقدم أن تحقيق الباري - تعالى - فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد أن يكون ذا قصد وإرادة، ونفت المعتزلة البغداديون هذه الصفة ثم لما استشعروا مصادمة الكتاب العزيز لما ذهبوا إليه كقوله - تعالى: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، وكقوله - تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨] أرادوا تأويل ما ورد في الكتاب العزيز.

فقال الكعبي (*):

إذا وُصف بكونه مريد لأفعال العباد، فالمراد به أنه أمر بها وهذا التأويل لا يصح منه على أصله، فإنه نفى الكلام النفسى، وقال معنى الأمر قول القائل لمن هو دونه: افعل مع إرادة الامتثال، فجعل الإرادة جزءاً أو شرطاً في كون الصيغة أمراً، فإذا فسّر كونه مريداً بكونه أمراً فقد جعل الشيء جزءاً من نفسه أو شرطاً في نفسه وهو محال.

قال: وإذا وُصف بكونه مريداً لأفعال نفسه، فالمراد به أنه خالقها، فأورد عليه أن تخصيص الفعل في الشاهد يدل على أن فعله قاصد له ومريد له على الحقيقة والأدلة العقلية يجب اطرادها، وقد وُجد ذلك في فعل الباري فيلزم أن يكون مريداً على الحقيقة، كما أن الإحكام والإتقان في فعل الشاهد لما دل على كونه عالماً. وأجاب بالفرق بين فعل العبد وفعل الله - تعالى فإن العبد لا يعلم تفاصيل فعله فاحتاج إلى الإرادة، والبارى - تعالى، عالم بتفاصيل الأفعال قبل وقوعها وعالم بوجوه اختصاصها فأغنى علمه بذلك عن إرادة.

ورد عليه بأن العلم من الصفات التي تتعلق ولا تؤثر في متعلقاتها، وكذلك يتعلّق بالقديم والمستحيل، فلا يصحّ أن يُنسب إليها التأثير والتخصيص.

ثم لو أغنى كونه عالمًا عن كونه مريدًا لا غنى عن كونه قادرًا.

ثم لو فُرض في الشاهد عالم بتفاصيل فعله بإنباء صادق له بذلك، للزم أن يستغنى بعلمه عن إرادة وهو لا يقول به.

قوله: فصل ذهب النجار إلى أن الباري - تعالى - مريد لنفسه(*) ثم قال معناه أنه غير مغلوب ولا مُستكره، وهذا الرأي ذكره لا يصح لأنه فسر إثباتاً بنفي فإن نفي الغلبة والاستكراه لا يتضمن إثبات حكم صفة ثم هو مساعد على نفي الغلبة والاستكراه عن الباري - تعالى - مطالب بعد ذلك بأن يثبت كون الباري - تعالى - قاصداً إلى فعله، فإن امتنع من ذلك لزمه ما ألزم الكعبي حرّفاً بحرف. مذهب النجار مضاد لمذهب الكعبي في نفي كون الباري - تعالى - مريدًا على الحقيقة، وإنما خالفه في تأويل ما ورد في الفاعل من وصفه - تعالى - بذلك فقال المعنى بكونه مريدًا إنه غير مغلوب ولا مستكره وسلب الغلبة والاستكراه من لازم كونه مريدًا ففسر الشيء بلازمه وفسر إثباتاً بنفي.

والإرادة تؤثر وتخصص والسلب لا يؤثر ولا يخصص، فلا يصح تفسيره ثم تخصيص الأفعال في الشاهد يدل على أن فاعلها مريد لها وهو متحقق في أفعال الباري - تعالى؛ فيلزمه طرد الدليل كما لزم الكعبي حرّفاً حرّفاً. وما ذكره من التنزيه فهو مساعد عليه ومطالب بإثبات ما أوجبه التخصيص في الأفعال من كونه مريدًا على الحقيقة.

فصل : قوله : ذهبت معتزلة البصرة

إلى أن الباري - تعالى - مريد بإرادة حادثة لا في محل

والذى قالوه باطل فإن الحوادث إذا افتقرت إلى إرادة(*)، وكانت الإرادة حادثة فهي أيضاً مفتقرة إلى إرادة أخرى ثم يؤدي ذلك إلى إثبات إرادات لا أول لها، فإذا بطلت هذه المذاهب لم يبق بعدها إلا القطع بما صار إليه أهل الحق من وصف الباري - تعالى - بكونه مريداً بإرادة قديمة أزلية .

اعلم أن كل صفة يتوقف الخلق والاختراع عليها فإن القول بحدوثها يستلزم أحد أمور ثلاثة كلها محال، وهو إما بعدم الشيء على نفسه أو الدور أو التسلسل، فإن الإبداع والتخصيص لا يتأتى إلا بإرادة، ووجه افتقار الفعل إلى الإرادة تخصصه بالوقت المعين، وغير ذلك من الجهات التي يمكن في الفعل وقوعه على خلافها، فإذا فرضت إرادة الباري - سبحانه وتعالى - حادثة، فاختصاصها بالوقت المعين يفتقر على إرادة أخرى يخصصها، فإن كان المخصص لها نفسها لزم تقدم الشيء على نفسه، فإن المفيد لا بد أن يتقدم على المستفاد، وإن كانت غيرها فتلك الإرادة تفتقر إلى إرادة أخرى، فإما أن تنحصر الإرادات في عدد معين وبعضها يتوقف على بعض فيلزم الدور، أو تفتقر كل إرادة إلى إرادة أخرى فيلزم التسلسل؛ قالوا: الإرادة لا تُرَاد كالشهوة لا تشتهى، قلنا لا نسلم أن الإرادة لا تُرَاد فإن الباري - سبحانه وتعالى - مريد لإرادات العباد ومريد لها(**).

(*) لوحة ٢٠ / ١ من المخطوط .

(**) لوحة ٢٠ / ٢ من المخطوط .

فقد صح أن تُراد الإرادة، وقولهم: الشهوة لا تُشتهى لا يصح أيضاً فإن المريض الساقط الشهوة يشتهي أن يشتهي، فقد تعلقت شهوته بالشهوة، ثم إثباتهم الإرادة معنى لا فى محل، قلب لأجناس المعانى؛ لأن المعنى يفتقر إلى المحل لنفسه وتختلف صفة النفس محال، ثم إذا لم تكن قائمة بذات البارى - تعالى - فنسبناها إليه وإلى سائر الذوات نسبة واحدة، فليس اختصاصه بحكمها بأولى من غيره. فإن قالوا: إنما اختص بحكمها، لأنه فاعلها دون غيره ولما بينهما من المناسب فإن البارى - تعالى - لا فى محل وهى لا فى محل فاخص بحكمها قلنا: لو عاد إليه حكم من فعله لزم أن يكون متحركاً بخلقه الحركة، وساكناً بخلقه السكون تعالى عن ذلك.

وقولهم: لأنه لا فى محل وهى لا فى محل، قلنا: ما تعنون بأنه لا فى محل؟ أن عنيتم أنه ليس فى حيز ولا فى مكان فالأعراض كذلك، فلم لا يعود حكمها إليها. وإن عنيتم أنه ليس صفة لغيره فالجواهر كذلك فلا يلزم الاختصاص به، وإن قالوا: أردنا أنه فى محل بالاعتبارين معاً، لزمهم عود حكمها للفناء عندهم فإنه كذلك.

فصل : قوله : صانع العالم سميع ، بصير ، متكلم

إذ قد ثبت كونه حيًّا والحي لا يخلو عن الاتِّصاف بالسمع، والبصر، والكلام، وأضداد هذه الصفات نقائص، والرَّبّ - سبحانه (*) - تعالى - متقدِّس عن سمات النقص إنما جمع بين هذه الصفات الثلاث في فصل دون ما قبلها من صفات المعاني وهي الحياة والعلم والإرادة؛ لأن هذه الأربعة لا يمكن الاستدلال عليها إلا بالعقل لتوقف إثبات صدق الرسول ﷺ عليها، فإن صدق الرسول ﷺ يتوقف على خلق المعجزة من الله - تعالى - للدلالة على صدقه، ولا يتأتى خلق المعجزة إلا بهذه الصفات .

فلو أثبتناها من قول الشارع لثبت، وأما كونه سميعاً، بصيراً، متكلماً فيمكن الاستدلال على هذه الصفات بالسمع والعقل معاً لأن المعجزة لا يتوقف عليها . ووجه إثباتها من السمع قوله - تعالى - حكاية عن إبراهيم الخليل - صلوات الله عليه : ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ ﴾ [مريم : ٤٢]، ولو كان معبوده لا يسمع، ولا يبصر لانقلب الحجة عليه، وقد ورد في الكتاب أيضاً وهو السميع البصير . وأما إثبات الكلام من السمع فلأن الرسل قد قامت المعجزات والدلالات على صدقهم، وقد أخبروا أن الباري - تعالى - أمرنا بذلك وأما إثباتها من العقل فما أشار إليه من أن الباري - تعالى - حيّ وكل حيّ فإنه يصح اتِّصافه بالسمع، والبصر، والكلام أو أضدادها لأن التقابل للشيء لا يخلو عن الشيء أو ضده، وأضدادها نقائص، والنقائص مستحيل عليه لأن كل ناقص محتاج إلى من يحمله، والحاجة (**) من سمات النقص والحدوث وهي

(**) لوحة ٢١ / ٢ من المخطوط .

(*) لوحة ٢١ / ١ من المخطوط .

منافية للوجوب والاستغناء المطلق والتّمسك بالسمع أولى ، فإن هذه الطريقة يلزم على موجبها اتّصافه بالشمّ والذّوق واللمس ، وهو مُنزّه عن ذلك .

وأجاب بعضهم عن هذا الإلزام بأن هذه الثلاثة لا ينفك عن اتصالات جسمانية بخلاف السّمع والبصر ، فإنهما راجعان على إدراك محض ، فإذا ثبت أن الباري - تعالى - سميع بصير ، فمذهب الأشعرية أن السمع والبصر معنيان ثابتان متميزان عن العلم وإن شاركا كالعلم في الإحاطة بالشئ على ما هو به إلا أنهما لا يتعلقان إلا بوجود معين ، والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمعين والمطلق ولا يشترط فيهما بنية مخصوصة خلافاً للمعتزلة ، ثم انقسمت المعتزلة ، فذهب الجبائي^(١) وابنه إلى أن : معنى السّميع البصير شاهداً وغائباً هو الحى الذى لا آفة به ، وهذا باطل لأن الحياة من الصفات التى لا يُتعلّقُ بها والسمع والبصر يستدعيان متعلّقاً وسلب الآفة لا اختصاص لها بغير ما سلّبت عنه ، ولأننا نجد من أنفسنا الإحساس بالسمع والبصر ، والعدم لا يكون محسوساً ، وذهب «الكعبى» منهم إلى ردّهما إلى علمين مخصوصين واختلافهما باختلاف المتعلّق فالبصر يرجع إلى علم بالهيات ، والأشكال ، والألوان ، والحركات ، والسكنات(*) .

والسمع يرجع إلى علم بالأصوات وكيفياتها فتسميته - تعالى - سميعاً بصيراً كتسميته - تعالى - شهيداً خبيراً ، والشهيد يعطى العلم مع الحضور فهو علم خاص ، والخبير يفيد العلم بخفيات الأمور وعواقبها وهو راجع إلى العلم أيضاً ، وليست صفات مستقلة بأنفسها ، واختلف أصحابنا مع إثبات أن السمع والبصر إدراكاً زائداً على العلم ، هل هما من جنس العلم أم لا؟ فذهب أكثرهم إلى أنهما ليستا من جنس العلم .

واحتجّوا على ذلك بوجهين : أحدهما : إنّنا إذا علمنا شيئاً ، وأدركنا حقيقته ثم شاهدناه أدركنا تفرقة ضرورية بين الحالين ، وهذا يدل على مغايرتهما ؛

(*) لوحة ٢٢ / ١ من المخطوط .

(١) الجبائي : سبق التعريف به .

الثاني : إنّا إذ أقمنا أجفاننا وشاهدنا شيئاً أدركناه بأبصارنا وعلمناه بعقولنا، فإذا أغمضنا أجفاننا زال الإبصار وبقي العلم به، فهما غيران ولا حجة فيما ذكروه من الوجهين : أما الأول : فيحتمل أن يُقال الفرق بين الحالين يرجع إلى كثرة المتعلّقات في العلم عند المشاهدة، وقلتها عند الغيبة، فإن الحس يتعلّق بأمور حاصلة من الهيئة الاجتماعية التي لا تحصل عند الوصف، فالافتراق يرجع إلى اختلاف المتعلقات في العلم وأشخاصها لا في نوعه .

وأما الثاني : فإن الافتراق يرجع إلى تعدد المحل ، فعند فتح العين العلم حاصل في محلين في العين والقلب، وعند(*) التغميض، العلم من العين دون القلب فيمكن رد الافتراق على ذلك لاختلاف النوعين، وذهب بعض الحكماء إلى أن معنى الإبصار انطباع صورة المرئي في العين واتصالها إلى الحس المشترك، وهو عضلة مقدمة الدماغ بصورة جلية، فإذا حصلت الصورة فيها أدركتها النفس، وأن السمع يرجع إلى تأثر عضلة مفروشة بباطن الصماخ من الصوت فينتقل إلى الحس المشترك فتدركه النفس، والفرق بين المبصر والمسموع أن المبصر ينطبع صورته بجملتها والمسموع ينطبع حرفاً حرفاً من غير استقرار، وقد رد الفخر عليهم ذلك بأنه : لو كان كذلك للزم أن يتأثر الحس بالحرارة والبرودة، ورد عليهم أيضاً بأننا ندرك الطويل العريض مع استحالة انطباع ذلك في نقطة البصر، وما ذكره غير لازم لهم فإنهم يقولون المنطبع مثال الصورة مجرداً عن المادة كانطباع صورة الشيء في المرآة وما ذكره لا يمتنع أن يكون شرطاً في الإدراك عادة إلا أنه ليس شرطاً في صحة الإدراك عقلاً، فإن الإدراك عندنا معنى وجداني يصح قيامه بالجواهر الفرد، والجواهر متماثلة فيصح خلقه في كل جوهر حيثئذ يبطل ما ذكره المعتزلة أيضاً من اشتراط بنية مخصوصة ويليها انفصال أشعة من الحديقة واتصالها بالمرئي .

فصل : قوله : الباري - سبحانه(*) - تعالى - باقٍ واجب الوجود

إذ قد ثبت بما تقدم قدمه والعدم يستحيل عدمه باتفاق من العقلاء ، وذلك تصريح بكونه باقياً مستمراً الوجود .

● الدليل على أن الله - تعالى - باقٍ من وجهين :

أحدهما : أنه واجب الوجود لذاته لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم قدمه وبقاؤه .

الثاني : أن الشيء متى كان جائزاً فإغما يكون معدوماً لانتهاء ما يوجد له أو لوجود ما ينفيه ، وكل ما يتوقف وجوده عليه فهو شرط في وجوده ، فلو انعدم لعدم ذلك ، ثم لم يخل ذلك الشرط إما أن يكون حادثاً أو قديماً ولا جاز أن يكون القديم مشروطاً بشرط حادث لما فيه من تقديم المشروط على الشرط ، وإن كان قديماً فالقول في عدمه كالقول في عدم المشروط ويتسلسل ، وإن فرض عدمه لوجود ما ينافيه ، فلا يخلو ذلك المعدم إما أن يُعدمه بذاته أو بإيثاره واختياره فإن أعدمه بذاته فلا يخلو إما أن يعدمه بطريق التضاد أو لا بطريق التضاد ولا جاز أن يعدمه بطريق التضاد فإن التضاد ، معقول من الجانبين ، فليس إعدام الطارئ الحاصل لمنافاته له بأولى من منع الحاصل الطارئ ، وإن أعدمه لا بطريق التضاد فلا يخلو إما أن يقوم به أو لا فإن قام به وهو مقتضى لعدمه لزم أن يجمع وجوده عدمه ، فإنه من كونه محل يستدعى أن يكون حاصلاً موجوداً أو من حيث كونه أن يكون حاصلاً غير موجود(***) فيستدعى أن يكون حاصلاً موجوداً معدوماً وإن لم يقدّم به فنسبته إليه وإلى غيره نسبة واحدة ، فليس إعدامه له بأولى من إعدامه

(*) لوحة ٢٣ / ١ من المخطوط .

(**) لوحة ٢٣ / ٢ من المخطوط .

لغيره، وأن إعدامه بإيثاره واختياره فالمؤثر المختار لا بد له من فعل والعدم لا شيء، ومن فعل لا شيء لم يفعل شيئاً، ولأن المعدم له أيضاً إما أن يكون نفسه أو غيره ولا جاز أن يعدم نفسه ضرورة وجود الفاعل حال وجود فعله فيحيى مع وجوده عدمه ولا جائز أن يعدمه غيره لقيام الدليل على وحدانيته، وقد قيل إن العقلاء لم يتفقوا على مسألة، نظرية إلا هذه المسألة وهو أن القديم لا يعدم .

قوله : فصل فى الوحدانية : صانع العالم واحد، وحقيقة الواحد الذى لا ينقسم، والدليل على وحدانية الإله أنا لو قدرنا إلهين، وفرضنا عرضين ضدين فإن جورنا إرادة أحدهما لأحد الضدين، وإرادة الآخر للثانى استحالة نفوذ إرادتهما واستحالة أن لا تنفذ إرادتهما جميعاً لامتناع وجود الضدين والخلو منهما، وإن نفذت إرادة أحدهما كان الثانى مغلوباً .

وإن لم يجز اختلافهما فى الإرادة كان محالاً إذ وجود أحدهما ووجود صفاته يستحيل أن يمنع الثانى من أن يريد ما تصح إرادته عند تقدير الانفراد، والعاجز من حظ عن رتبة الإلهية وذلك مضمون قوله - تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء : ٢٢] معناه لتناقضت أحكامهما(*) من تقدير قادرين على الكمال . الوحدة عبارة عن سلب الكمية والكثرة .

والبارى - تعالى - واحد فى ذاته لا انقسام له، وقد سبق الدليل على ذلك وواحد فى صفاته لا نظير له، وواحد فى إلهيته وملكه وتديره لا شريك له، فلا رب سواه ولا خالق غيره .

والغرض من هذا الفصل إقامة الدليل على استحالة موجودين يوصف كل واحد منهما بالإلهية والإله هو العام القدرة، العام الإرادة، العام العلم، وسائر الصفات الذى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن .

فلو فرضنا إلهين لهذا البعث وقدّرنا فعلين متقابلين لا يمكن الجمع بينهما ولا الخلو عنهما كفرض جسم إراد أحدهما تحريكه، وإراد الآخر سكونه، وإراد أحدهما حياة وإراد الآخر إماته، فلا يخلو إما أن ينفذ مرادهما معاً أو لا ينفذ مرادهما أو ينفذ مراد أحدهما دون الآخر، ولا مزيد في العقل على هذه القسمة. فإن نفذ مرادهما لزم أن يكون الجسم الواحد متحرّكاً ساكناً حياً ميتاً في حال واحدة، وهو محال لأنه جمع بين الضدّين، وإن لم ينفذ مرادهما لزم الخلو عن المتقابلين، ويلزم قصورهما معاً ونقصهما لعدم نفوذ مراديهما، وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ الإرادة هو الإله الحق، والثاني عاجز ناقص منحط عن رتبة الإلهية.

قال: قيل: ما المانع أن يتّفقا وأن كل ما يريد أحدهما يريده الآخر. قلنا: وقوع المراد(*) المتفق عليه إن وقع بهما معاً وكل واحد مؤثر تام لزم من وقوعه بأحدهما استغناؤه عن الآخر، فلو وقع بهما لاستغنى عنهما وإن لم يقع بواحد منهما كانا عاجزين، وإن وقع بأحدهما فهو الإله، وإرادة الثاني لفعل الآخر إرادة تمنّ وشهوة لا إرادة تخصيص وتقدير، ثم هو باطل أيضاً بما أشار إليه المصنّف - رحمه الله - وهو أنّه إذا كان كل واحد منهما لو انفرد لصح منه فعل الضدّ، وإنّما امتنع عليه فعله لوجود الآخر وإرادته نقيضه، وهو عين التمانع.

وهذه الدلالة هي التي أرشد إليها الكتاب العزيز بقوله - تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فلا يصح التمسك بها للمعتزلة مع مصيرهم إلا أن الله - تعالى - يريد من عباده الإيمان والطاعة، وهم يريدون الكفر والعصيان ويقع مراد العبد ولا يقع مراد الله - تعالى - ولذلك أضرب شيوخهم عن التمسك بها.

واحتجوا بأدلة خارجة عنها فلا ينجيهم من ذلك قولهم : إن الله - تعالى - قادر على إلقاء العبيد إلى ما يريدون ، وأحد الإلهين لا يقدر على إلقاء الآخر لأننا نقول الذي يقدر على إلجائهم إليه غير ما كلّفهم به ، فإن الذي كلّفهم به إنما يكون مختاراً لهم والذي يلجئهم إليه إيمان لا يكون مختاراً لهم ، فالذي يقدر عليه غير ما كلّفهم به ، ومن تمام هذه الطريقة إقامة الدليل على عموم صفات (*) الإله وبيان استحالة العجز ، أمّا إثبات عموم الصفات فلأن الممكنات التي يصح وجودها من الذوات والمعاني لا تتناهى تقديرًا .

فلو لم يتعلّق بقدرة قدير وإرادة مريد لأدّى ذلك إلى استحالة ما علم جوازه ، وإمّا امتناع اتّصاف الإله بالعجز فلأنه لو كان عاجزاً لكان عاجزاً وبعجز قديم ويمتنع إتّصافه بالحوادث وفرض عجز قديم محال ، لأن العجز يستدعى معجوزاً عنه ، والمعجوز عنه لا يكون إلا ممكناً ، ولا ممكن في الأزل ولا عجز في الأزل .

فإن قيل : بسياق ما ذكرتموه يلزمكم بأنه - تعالى - لا يُوصف بالقدرة في الأزل لأنه لو كان قادراً لكان قادراً بقدرة أزليّة ، والقدرة تستدعى مقدوراً ، والمقدور لا يكون إلا ممكناً ولا ممكن في الأزل فلا قدرة في الأزل .

قلنا : القدرة لا تستدعى تنجز المقدور بها ؛ إذ معنى القدرة الثانى ولا يستدعى وجودها وجود المقدور والتمكّن من الفعل والترك ، فقد يُوصف الساكن بالقدرة على الحركة بمعنى الثانى والقوة بخلاف العجز ، فإنه يستدعى محاولة الفعل المعجوز عنه مع تعذّر وقوعه ، ولا يكفى فيه التالى فإن الصالح لأن يعجز ليس بعاجز فى الحال ، هذا إذا فرضنا إلهين كل واحد منهما عام القدرة عام العلم عام الإرادة . فإن فرضنا إلهين يقدر كل واحد منهما على جنس من الأفعال لا

يقدر (*) عليه الآخر، كما تزعم المجوس^(١) أن فاعل الخير فهو أن لا يقدر على فعل الشر، فإنه وإن كان عندهم فاعلاً بالاختيار لا يفعل إلا على مقتضى جوهره وطبعه، وكذلك هو من فاعل الشر لا يقدر على فعل شيء من الخير، فالدليل على استحالة ذلك أنه يستلزم علو كل واحد منهما على الآخر فيما استغنى بفعل الآخر منه، والأدلة: يعلو ولا يُعلَى عليه، وهذه الأدلة عين ما أشار إليه الكتاب العزيز في قوله - تعالى: ﴿إِذَا لُذِّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، ومن تمام دلالة التوحيد التنبيه على نكت في الرد على النصارى القائلين: إن الله - تعالى - ثالث ثلاثة، وقد أجمع النصارى على أن الأدلة جوهر وعلو بذلك أنه قائم بنفسه لا أنه متحيّز، وأجمعوا على موصوف بثلاثة أقانيم، والأقنوم عندهم عبارة عن أصل الشيء وهي لغة يونانية؛ أقنوم الوجود، ويعبرون عنه بالأب، وأقنوم العلم، ويعبرون عنه بالابن، وأقنوم الحياة، ويعبرون عنه بروح القدس.

فرغموا أن ماهية الباري - سبحانه وتعالى - مركبة من هذه الثلاثة أقانيم، ولم يحكموا بأن العلم والحياة من صفات المعانى بل وجوه في الذات كالأحوال النفسية أو الاعتبار العقلية، فقالوا على ذلك باسم الأب والابن وروح القدس

(*) لوحة ٢٥/٢ من المخطوط.

(١) المجوس: كلمة فارسية تُطلق على أتباع الديانة المجوسية، والديانة المجوسية ديانة وثنية ثنوية تقول بالهين اثنين: أحدهما: إله الخير، والآخر: إله الشر، وبينهما صراع دائم إلى قيام الساعة التي تقوم حسب زعمهم الفاسد نتيجة لانتصار إله الخير على إله الشر. وقد اختلف العلماء في سبب تسميتها إلى أقوال عديدة منها أنها نسبة إلى رجل اسمه المجوس، أو أنه وصف لرجل انتسب إليه المجوس، أو أنها نسبة لقبيلة من قبائل الفرس، أو أنها وصف لعبادة النار. ويذهب بعض الباحثين إلى أن المجوسية هي الزرادشتية، والحق أن المجوسية أسبق من الزرادشتية (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة).

إله واحد، ورد عليهم(*) بأن هذا جمع بين كثرة ووحدانية في شيء واحد وإنه غير معقول، فقالوا: لا مانع أن يكون الشيء الخارج متحدًا وفي العقل متكثرًا كما أن السواد واحد في الخارج، ونقضى عليه في العقل بأنه معنى ولون وسواد وعليهم بأن ذلك غير منكر في القضايا العقلية، وأما أنتم فقد ميزتم الحكمة وقضيتم بحلولها في المسيح دون أقنوم الأب وروح القدس، فلم يستمر لكم هذا العدد ثم قضت النصارى بحلول الكلمة وهي أقنوم العلم بناسوت المسيح ابن مريم واتحاده فيه واختلفوا في تفسير الحلول، فزعمت الروم أنهما اختلطا وامتزجا امتزاج الماء بالخمير والاختلاط لا يتصور إلا في الأجسام ولا يتصور في المعاني المختصة بوجود، فكيف يعتل في الاعتبار العقلية، أو الأحوال النفسية التي لا استقلال لها بدون ما أضيفت، ومنهم من فسره بالاتّصاف والقيام كقيام المعاني بالذوات.

وهذا أيضًا باطل لأنه حالة الاتّصاف إمّا أن يبقى الجوهر القديم متّصفاً به أو لا، فإن بقي لزم حلول المعنى الواحد في محلّين وإنه لمحال وإن لم يبق متّصفاً به لزم خلوه عن العلم وهم... ذلك ولزم انتقال المعاني بل بالأحوال، وإنه لمحال ومنهم من فسره بأنه كانطباع يبقى في المرأة مع عدم الانتقال، وهذا- أيضًا- باطل فإن معنى انطباع المرئي في المرأة وجود مثال يطابقه(**) في الصورة عرياً عن المادة فالحاصل في المرأة غير المرئي حقيقة فلم تحل الحكمة بهذا الاعتبار في ذات المسيح ومنهم من فسره بأن نسبته منه نسبة المتشمس من الشمس، وهذا أيضًا باطل فإن المتصل بالمتشمس أجز الطيفة من الشعاع، وذلك لا يُعقل في المعاني، ومنهم من قال حل فيه حلول المنطبع من الطابع، والرد عليه بالرد على القائل بالتشبيه بالمرأة ثم اختلف النصارى بعد الحلول، فمنهم من قال صار الجوهران

(*) لوحة ٢٦ / ١ من المخطوط.

(**) لوحة ٢٦ / ٢ من المخطوط.

جوهر اللاهوت وجوهر الناسوت جوهرًا واحدًا، ومثله بالفحمة إذا سرى فيها النار وصارت جذوة، فإن حقيقتها مغايرة لحقيقة، النار والفحمة، وهذا مذهب اليعاقبة.

وزعمت الملكية أنهما جوهران وقالوا: لو صارا جوهرًا واحدًا وقد صُلب المسيح باتفاق منهم لزم أن تنال الإله أيدي الأعدى، فقالوا المصلوب ناسوته دون لاهوته وإنهما جوهران متغايران في الإرادة فبناسوته يأكل الطعام وبلاهوته يحيى الموتى و، يبرئ الأكمه والأبرص، والدليل على إبطال أصل الحلول أن الحلول لا يخلو إما أن يكون صفة كمال أو لا، فإن كان صفة كمال وجب اتصافه به - تعالى - أزلًا ويلزم منه قدم الناسوت وهم يأبون ذلك، وإن لم يكن كمالاً فهو نقص يتعالى الرب عن الاتصاف به، ولأنه لو وقع لكان جائزاً والجائز يفتقر إلى مقتضى فالمقتضى له (*) إما غيره وهو محال بالاتفاق، وإما هو ولا يصح منه الفعل بدون ما قدر اتحاده بالمسيح، وقد وجه عليهم الأصحاب ثلاثة طلبات:

الأولى: لم حصرتم الأقانيم في ثلاثة، قالوا: لأنه مخترع العالم ولا يتأتى الاختراع من غير متّصف بالعلم والحياة والوجود، ورد عليهم بأنه لا يتأتى أيضاً بدون الإرادة والقدرة فاحكموا بأن الأقانيم أربعة أو خمسة.

الثانية: لم اختص الاتحاد بأقنوم الكلمة دون أقنوم الأب وروح القدس.

الثالثة: لم اختص بناسوت المسيح دون غيره قالوا لما ظهر على يده من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص قيل: فقد ظهر على يد موسى أبلغ من ذلك وهو قلب العصا ثعباناً، وقد أظهر الله - تعالى - على يد حزقيل إحياء ألوف وإليه الإشارة بقوله - تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ [البقرة: ٢٤٣].

وأما الثنوية كالمجوس قولهم: إن فاعل الخير وهو يريد أن لا يصح منه أن يفعل الشر إلا مجازاة وبطريق الدفع، وإن كل خير ونفع في الوجود منه وإن «هرمز» بالضد من ذلك ولا يفعل خيراً البتة وهم معترفون بحدوث العالم، وإن وجوده مبني على اختلاط النور والظلمة، وإن له نهاية وهو مبني على خلاص أجزاء النور من أجزاء الظلام؛ فنقول لهم: إذا كانت جواهر النور وجواهر (*) الظلمة متنافران ذاتاً وطبعاً وأثراً فما الموجب للاختلاط، فإن جاز اختلاطهما لا عن موجب فلنجز وقوع الحوادث لا بمؤثر، وإن كان عن موجب فيستحيل أن يكون ذلك الموجب نفسها للمنافرة فتعين أن يكون ثالثاً وفي ذلك إبطال التثنية ثم معتمدهم في إثبات استقراءهم ما، في العالم واشتماله على خير وشر، فنقول دل الاستقراء أيضاً على اشتماله على خير مطلق كالملك وعلى شر مطلق كالشيطان وعلى مركب كالبشر وذلك يستدعي أصلاً ثالثاً، ثم نقول نفس الاختلاط إما أن يكون خيراً أو شراً، فإن كان خيراً وقد صدر عنهما معاً لزم صدور خير عن شر، وإن كان شراً لزم صدور شر عن خير.

وكذلك الفكرة التي صدرت عن «هرمز» إن كانت شراً فكيف صدرت عن فاعل الخير، وإن كانت خيراً فكيف صدر عنها جميع الشرور.

وأما الرّضائية فخالفت المجوس وزعمت أن الظلمة لا توصف بالحياة وإنّما تقتضي طبعها؛ والمرقوتية أثبتت أصلاً ثالثاً قديماً ليس بنور يجب والظلام يجب معدلاً بين الأصلين، والكل متفقون على أن النور أجسام متسقة وأن الظلمة أجسام مستقلة.

وقد أقمنا الدليل على حدوث جملة الأجسام فلم يبق لهذين المثالين أصل.

● وأما الطبائعيون - وهم فرقتان :

الفرقة الأولى : زعمت أن الباري - تعالى - يخلق الأشياء على طبائع وخصائص وهى مؤثرة فى غيرها كحصول الإحراق من النار والرى من الماء وهذا المذهب يعزى إلى النظام .

ومعمر وثمامة من المعتزلة والرد عليهم بعموم قدرة الباري - تعالى - وإرادته(*) وعلمه ، ونسبة ذلك إلى جميع الممكنات نسبة واحدة ، فلو تعلقت ببعض دون بعض لاقتضى ذلك مخصصاً للصفات ، والمخصص إما أن يكون معنىً موجباً أو فاعلاً بالاختيار ، والمعنى الموجب لا بد من اختصاصه بما يوجب الحكم له فيلزم قيام المعنى وهو محال ، والفاعل المختار إما أن يكون إياه أو غيره وهو لا يصح أن يكون مؤثراً فى نفسه وغيره قد قام الدليل على نفيه .

الفرقة الثانية : المثبتة لاستقلال الطبائع وقد زعموا أن الطبائع أربعة والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة اثنتان فاعلتان وهما : للحرارة والبرودة ، واثنتان مفعلتان وهما : اليبوسة والرطوبة ، وأن حصول منهما بامتزاجها فيقال لهما : هذه الطبائع إذا كانت متنافرة فما الموجب لامتزاجها ولا بد له من موجب ، وكذلك الموجب إن كان أزلياً وجب امتزاجها ، وهم لا يقولون إن كان حادثاً لزم التسلسل ويبطل القول بأنها أربعة .

● وأما أرباب النجوم وهم فرق ثلاثة :

الفرقة الأولى : زعموا أن الكواكب السبعة مؤثرة على جمعه الاستقلال .

الفرقة الثانية : زعموا أن الله خلقها على طبائع تقتضى ذلك ، والرد عليهم بعد إقامة الدليل على حدوثها الرد على أرباب الطبائع .

(*) لوحة ٢٨ / ١ من المخطوط .

الفرقة الثالثة: تزعم أن الله - تعالى - هو المؤثر، وإنّما(*) وجود الأشياء مقارنة بأحوالها يدل على الآثار المعينة والرد على الهيولى لا بالطرق الشرعية ولا بالعقلية فإن الشرع يمنع من إطلاق ذلك لما فيه من إيهام التأثير.

وقد روى زيد بن خالد الجهني قال: قام بنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحديبية على أثر سماء من الليل فلما انصرف من صلاته قال: «أتدرون ما قال ربكم؟»، قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: «يقول الله - تعالى: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بالكوكب، وكافر بي ومؤمن بالكوكب، فمن قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي وكافر بالكوكب، ومن قال مطرنا بنوء كذا فهو مؤمن بالكوكب كافر بي»^(١)، ومن أطلق ذلك ولم يرد التأثير بإطلاق الكفر عليه كقوله عليه السلام: «من ترك الصلاة فقد كفر» يعنى أنه قد شارك الكفار في خاصية تثبت لهم والغرض من ذكر مذاهب هذه الفرق إبطال ما تخيلوه من مؤثر سوى الله تعالى وإسناد جميع الممكنات إلى الله تعالى خلقاً واختراعاً وتأثيراً كما تمدّح به سبحانه وتعالى فقال: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (٥٤) [الأعراف: ٥٤] فسنبطل ما صار إليه المعتزلة من دعواهم أن العبد يستقل بفعله ويوقعه على خلاف مراد الله تعالى في الفصل الذي ذكره المصنف إن شاء الله تعالى.

(*) لوحة ٢٨ / ٢ من المخطوط.

(١) صلى لنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحديبية في إثر سماء كانت من الليل فلما انصرف أقبل على الناس فقال: «هل تدرون ماذا قال ربكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم قال: قال أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته، فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وأما من قال مطرنا بنوء كذا (جمعها الأنواء كانوا يزعمون أن القمر إذا نزل بعض تلك الكواكب مطروا) كذا وكذا. . فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب».

أبو داود (ج ٢ / ٤٠٨)، البيهقي (ج ٢ / ١٨٨)، البخاري (ج ١ / ٢٩٠)، مسلم (ج ١ / ٨٣)، أحمد (ج ١ / ١١٧)، قال الشيخ الألباني: صحيح.

قوله : فصل الباري - سبحانه وتعالى - عالم بعلم قديم قادر بقدره قديمة
 حى بحياة قديمة ، وذهبت المعتزلة إلى (*) أن الباري - تعالى عن قولهم - حى
 عالم قادر بنفسه وليس بحياة وعلم وقدرة وقد تحقق فى العقول إن ما يعلم به
 المعلوم علم ولو علم الباري سبحانه المعلوم بنفسه لكانت نفسه علماً ، إذ كل
 متعلق بمتعلق تعلق إحاطة به علم .

اعلم أن المتكلمين على قسمين منهم من أثبت الأحوال ومنهم من ينفيها فمن
 يثبت الأحوال كالقاضى والإمام فعبارة أن يقول الباري تعالى حى بحياة عالم
 بعلم مريد بارادة قادر بقدره متحكم بحكم سميع بسمع بصير ببصر والمعنى
 بالسمع والبصر نفس الإدراك لا الحاسة ؛ فيثبتون ذاتاً موجودة وهى نفس العلم
 والقدرة والإرادة وأحوالاً ثابتة للذات باعتبار قيام هذه الصفات بها وهو معقول
 الاتصاف ، ويعبرون عن تلك الحال بالعالمية والقادرية ، ولا يصفون هذه الحالة
 بالوجود بل محض الثبوت ، ومن ينفى الأحوال فعبارة : أن يقول عالم وله علم
 قادر وله قدرة وكذلك بقية الصفات ويفسر كونه عالماً بنفس اختصاصه بالعلم ،
 وليس فى المعقول موجود ولا ثابت من خارج سوى نفس الذات والصفات وتنفى
 الأحوال ، فإن عبر عن الموصوف قال ذات وإن عبر عن المعنى قال علم وقدرة ،
 وإن عبر عن الذات باعتبار المعنى قال عالم وقادر ، فالمعقول اثنان والعبارة
 ثلاثه . ونفت المعتزلة المعانى وقالوا : إن الباري حى عالم لنفسه فأثبتوا المشتق
 بدون المشتق (*) منه ، وبعضهم يقول بنفسه وامتنع بعضهم من إطلاق لنفسه أو
 بنفسه لما فيه من إيهام التعليل المنافى للوجوب ، وألزمهم المصنف أن تكون ذاته
 علماً وقدرة وحياةً لثبوت خصائص هذه الصفات لها وثبوت الأخص يستلزم
 ثبوت الأعم ، فيلزم أن تكون ذاته علماً وقدرة وحياة ، وهذه الصفات أيضاً لا
 يقوم بنفسها والذات قائمة بنفسها ، فيلزم أن تكون قائمة بنفسها إلا قائمة بنفسها
 وهو جمع بين النقيضين .

قوله : ثم تحكمت المعتزلة في صفات الرب تعالى فزعمت أنه حي عالم قادر بنفسه مريداً بإرادة حادثه ولو عكس عاكس ما قالوه وزعم أنه عالم بعلم حادث مريد بنفسه لم يجدوا بين ما قرروه وبين ما ألزموه فضلاً لم يغير سائر من المعتزلة إلى أن الباري تعالى مريد بنفسه كما قالوا أنه عالم قادر حي بنفسه سوى النجار ، ورجع عنه بل ردوا كونه مريداً إلى سلب أو إضافة أوردوها إلى سلب أو إضافة أوردوها إلى إرادة حادثة ، وقد ألزمهم المصنف القول بالعكس ، وهو أن يقال مريد بنفسه وعالم بعلم حادث قال : فإن قالوا لو كان الباري سبحانه مريداً لكل مراد كما أنه لما كان عالماً بنفسه كان عالماً بكل المعلومات يعني - ومن مذهبهم - خروج بعض المرادات عن إرادة الله تعالى فإنه لا يريد الشر ولا الفواحش (*) .

وأجاب فقال : هذا باطل على فاسد معتقد فإن لم يكن الباري - سبحانه وتعالى - قادراً فإن ذلك من صفات النفس عندهم .

يختص كون الباري تعالى قادراً على زعمكم ببعض المقدورات ولا يتصف الباري تعالى بالاقتدار على مقدورات العباد ، يعني فقد حصر تعلق القادرية ولم يعم مع إنها من صفات النفس عندهم ، وكذلك كل صفة في الحادث من علم أو قدرة أو إرادة تتعلق بمتعلق فإن تعلقها لنفسها مع اختصاص تعلقها .

وقوله : وقد صرحت نصوص من كتاب الله تعالى بإثبات الصفات يعني بنفس المعاني التي نفوها قوله تعالى : ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾ [فاطر : ١١] وقال تعالى متمحداً مثنياً على نفسه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ [الذريات : ٥٨] فأثبت لنفسه القوة وهي القدرة باتفاق المفسرين وهذا واضح ونظيره ، قوله تعالى : ﴿ أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ [فصلت : ١٥] وقد ساعدت المعتزلة على أن الواحد منّا عالم بعلم وقادر

بقدره وحى بحياة وقد ألزمهم الأشعرية قياس الغائب على الشاهد، ويعنون بالشاهد ما علم وبالغائب ما جهل، وقد يعنون بالشاهد أحكام الحوادث وبالغائب أحكام الباري - سبحانه وتعالى - والجمع بين الغائب والشاهد لا يصح إلا بجامع وحيث جمع الحشويه بين الشاهد والغائب بغير جامع أداهم ذلك إلى التشبيه(*) .

حيث قالوا: إما رأينا موجوداً ولا عقلناه إلا فى جهة، والبارى موجود فيكون فى جهة، وحيث قالوا ما وجدنا متكلماً إلا بحرف وصوت فجمعوا بين الغائب والشاهد بغير جامع فشبهوا، وكذلك الفلاسفة لما قاسوا ما لم يشاهدوه على ما شاهدوه بغير جامع عطلوا وقالوا ما رأينا زرعاً إلا من بذر ولا بذراً إلا من زرع فأداهم ذلك إلى تعطيل الصنع عن الصانع .

● وإذا كان لا بد من جامع فالجوامع أربعة:

الأول: الجمع بالحقيقة كقولك حقيقة الإنسان الحيوان الناطق، وهذا حيوان ناطق فيكون إنساناً .

الثانى: الجمع بالعلة كقولك التحرك يستدعى حركة، وهذا متحرك فقد قامت به حركة .

الثالث: الجمع بالدليل كقولك وجود الحادث يدل على وجود المحدث، والعالم حادث فيدل على وجود المحدث له .

الرابع: الجمع بالشرط كقولك وجود العلم مشروط بالحياة، وهذا عالم فيكون حياً، ووجه حصر الجوامع فى هذه الأربعة، إن كل جامع بين متفق عليه ومختلف فيه لا يخلو إما أن يذكر فى جمعه أمراً واحداً فهو الجمع بالحقيقة، وإن

كان أكثر فلا يخلو إما أن يكون بينهما ارتباط أولاً، فإن لم يكن بينهما ارتباط فلا ولا له لأحدهما على الآخر، وإن كان بينهما ارتباط فإما أن يكون من الطرفين أو من أحدهما فإن كان من الطرفين بحيات يلزم من ثبوت الآخر ومن نفيه نفيه (*) فهو الجمع بالعلة، وإن كان من أحدهما فإن كان من طرف الثبوت فهو الدليل والمدلول، فإنه يلزم من وجود الصنع وجود الصانع، ولا يلزم من عدم الصنع عدم الصانع فالدليل إذاً لا يلزم عكسه، وإن كان اللازم من طرف النفي فهو الشرط والمشروط، فإن انتفاء الحياة يدل على انتفاء العلم، ولا يلزم من ثبوت الحياة ثبوت العلم، وإذا تقرر هذا فقد جمع الأشعرية في مسألة الصفات بالطرق الأربعة فقالوا: بالجمع بالحقيقة لا معنى للعالم إلا من له العلم أو ذو العلم، والبارى عالم فله علم وطرّدوا ذلك في سائر الصفات، وقالوا في الجمع بالعلة العالمية في الشاهد معللة بوجود العلم، وقد سلمتم ثبوت العالمية للبارى فيلزم اتصافه بالعلم، بما بين العلة والمعلول من التلازم، ولو صح وجود المعلول بدون علة لحاز وجود العلة بدون معلولها، وقد أجمعنا على أن ذلك محال، وقالوا في الجمع بالدليل أن الإحكام والإتقان في الشاهد يدل على ثبوت العلم للفاعل، وقد وجد في أفعال الباري فدل على ثبوت العلم لله تعالى، وقالوا في الجمع بالشرط كل فاعل بالاختيار فله علم، قالت المعتزلة: شرط الجمع بين الغائب والشاهد مساواة الحكمين والعلم الذي تدعونه غائباً بخلاف العلم شاهداً، فإن العلم في الشاهد حادث ولا يتعلق بمعلومين، وفي الغائب قديم واحد يتعلق بما لا نهاية (*) له وإذا اختلفا في الحقيقة لم يصح قياس أحدهما على الآخر.

وأجاب الأشعرية بأن الجمع بينهما من جهة عامة لا تختلفان فيها وهي

(*) لوحة ٣١ / ١ من المخطوط.

(**) لوحة ٣١ / ٢ من المخطوط.

العلمية والعالمية قالوا: ولو منع ذلك من اعتبار أحدهما بالآخر لمنع الجمع بينهما في الشرط، وقد أثبتتم أن الباري تعالى حي لأنه عالم قياساً على الشاهد. قالوا: إنما عللنا هذه الصفات في الشاهد لجوازها والجائز مفتقر في وجوده إلى مقتضى، وصفات الباري تعالى واجبة والواجب يستغنى بنفسه عن المقتضى؛ ولهذا لما كان وجود الجواهر والأعراض من الممكنات افتقرت إلى المؤثر، ولما كان وجوده تعالى واجباً استغنى عن المؤثر. وأجاب الأشعرية بأننا لا نعنى بالتعليل التأثير والإفادة ليلزم ما ذكرتم، وإنما يعنى به ترتب أحد الأمرين على الآخر ويلازمها نفيًا وإثباتًا؛ فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر وبنفيه على نفيه، وإذا صح منكم إثبات الشرط باللزوم من أحد الطرفين فلأن يلزوم الجمع باللزوم من الطرفين بطريق الأولى.

فصل : وقد ذكرنا أن الباري سبحانه وتعالى متكلم

فاعلم أن كلام الله تعالى قديم لا مبتدأ لوجوده وذهبت المعتزلة^(١) والنجارية^(٢) والزيدية^(٣) والإمامية والخوارج^(٤) إلى أن كلام سبحانه وتعالى حادث وامتنع طائفة من هؤلاء عن إطلاق القول بكونه مخلوقاً^(*). وسموه

(١) المعتزلة: من أقدم الفرق التي نشأت في أرض الإسلام وعولت على استخدام العقل ميلاً إليه، ومنهجهم قائم على التفكير الكلامي إذ يقولون بالأصول الخمسة العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأصل الاعتزل وأصل بن عطاء ت ١٣١هـ، ثم عمرو بن عبيد ت ١٤٤هـ، وتعددت المراحل من الحافظ والحياط والنظام وغيرهم. راجع د. على سامي النشار نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام (ج ١ / ٤٠٧).

(٢) النجارية: أصحاب أبي الحسن النجار وقد وافقوا السنة في خلق الأفعال والقضاء والقدر واكتساب العباد في الوعد والوعيد وإمامة أبي بكر، ويوافقون المعتزلة في نفى الصفات وخلق القرآن والرؤية. انظر التعريفات للجرجاني (ج ١ / ٣٠٧)، طبقات المحدثين (ج ١ ص ٣١)، رسالة في الرد على الرافضة ص ١٧٠.

(٣) الزيدية: هي إحدى فرق الشيعة الثلاث الكبرى الموجودة في العالم الإسلامي حتى اليوم، وقامت على تراث زيد بن علي زين العابدين الذي كان يرى أن علياً هو أفضل الصحابة، ولكن الصحابة فوضوا الإمامة لأبي بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها، راجع يحيى حسن فرغل نشأة علم الكلام ص ٩٨.

(٤) الخوارج: عرف الشهرستاني الخوارج بأنهم من خرجوا على الإمام الحق الذي اتفقت عليه الجماعة يسمى خارجي، وقد زاد ابن حزم على ذلك بأن اسم الخارجي «ومن وافق الخوارج من إنكار التحكيم، وتكفير أصحاب الكبار، والقول بالخروج على أئمة الجور وأن أصحاب الكبار مخلدون في النار، وأن الإمامة جائزة في غير قریش فهو خارجي» راجع الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١١٤، وكذلك الفصل في الأهواء والملل والنحل لابن حزم ج ٢ ص ١١٣.

(*) لوحة ٣٢ / ١ من المخطوط.

حادثاً ومحدثاً، وأطلق المتأخرون من المعتزلة كونه مخلوقاً والدليل على قدم كلام الله تعالى الاتفاق على أنه متكلم بكلام فلو كان كلامه حادثاً لم يخلُ من أمور ثلاثة: إما أن يقول بذات البارى لو بجسم أو بجسم من الأجسام أولاً بمحل وباطل قيامه بها، فإن الحوادث يستحيل قيامها بذات البارى تعالى؛ فإنه لا تقوم الحوادث إلا بحادث، ولو قام بجسم لكان المتكلم به ذلك الجسم، ويبطل وجود الكلام لا فى محل؛ لأنه عرض من الأعراض ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها؛ إذ لو جاز ذلك فى ضرب منها لجاز فى سائرهما.

على أن مذهب أهل الحق: أن الله تعالى متكلم بكلام قديم ليس بحرف ولا صوت متعلق بجميع المتعلقات، ومع وحدته فيوصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ووعداً وعيداً إلى غير ذلك من معانى الكلام، ويرجع ذلك إلى اختلاف المتعلقات مع وحدته فى نفسه. كما أن علمه تعالى علم واحد متعلق بجميع المعلومات، وكذلك قدرته وإرادته وسائر صفات المعانى المتعلقة والمخالفون لهم فى ذلك فرق:

الفرقة الأولى: الفلاسفة^(١) والصائبة^(٢) نفوا وصف البارى تعالى بالكلام

(١) الفلاسفة: سبق التعريف بهم.

(٢) الصائبة: الصائبة عدة مذاهب وفرق فمنهم من يعتبرون أنفسهم أتباعاً لنوح عليه السلام. ومنهم من يزعم أنه يتبع يحيى بن زكريا. ومنهم من لفق له مذهباً من بين اليهودية والنصرانية، ومنهم من لفق له مذهباً من بين اليهودية والمجوسية. وأما عن أماكن وجودهم اليوم، فإنهم موجودون فى العراق وإيران، وفى الموسوعة الميسرة: إنهم ينتشرون على الضفاف السفلى من نهري دجلة والفرات، ويسكنون فى منطقة الأهوار وشط العرب، ويكثرون فى مدن: العمارة، والناصرية والبصرة، وقلعة صالح، والحلفاية، والتركيب، وسوق الشيوخ. وفى إيران يسكنون على ضفاف نهر الكارون، . فى مدن إيران الساحلين.

الحقيقى ولم يشتواله كلاماً نفسياً كما صار إليه الأشعرية^(١) ولا كلاماً مركباً من حروف وأصوات كما صار إليه المعتزلة والحشوية^(٢) وغيرهم، قالوا: وقد يضاف إليه الكلام مجازاً كما(*) يقال امتلأ الحوض، وقال الدار قطنى وذلك يرجع إلى دلالات الأحوال والأفعال كقوله تعالى للسماوات والأرض: ﴿أَتَيْنَا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] قالوا فكما أن القول المنسوب إليهما يرجع إلى دلالة الحال، فكذلك القول المنسوب إلى الله، وقد أقمنا الدليل على أن البارى تعالى متكلم، وقد أخبرت الرسل بأنه أمر مخبر واعد متواعد وكل أمرناه فإنه يجد من نفسه حال أمره أو نهيه طلباً قائماً بنفسه يعبر عنه بالعبارات ويفهمه بالكتابة والإشارات، وكذلك كل عالم فإنه يجد فى نفسه خبراً يطابق معلومه، وذلك هو الخبر الصادق والبارى تعالى فهو مخبر.

الفرقة الثانية: وهم الكرامية^(٣) زعموا أن البارى تعالى تقوم به الأقوال

(١) الأشعرية: نحلة ذات منهج كلامى إسلامى، اتخذت البراهين العقلية والكلامية وسيلة فى محاجة خصومها من المعتزلة، والفلاسفة وغيرهم، لإثبات حقائق الدين، والأشاعر قوم انتسبوا لأبى الحسن الأشعرى، وقد رجع إلى مذاهب أهل السنة والجماعة ودون ذلك فى كتابه الإبانة، لكن الأشاعرة متمسكون بأرائه القديمة التى تبع فيها ابن كلاب، وقد سبق بيان شئ من معتقدات الأشاعرة فى الفتوى رقم: ٢٧٥٥٢، والفتوى رقم: ٥٧١٩.

ونصح القارئ بالرجوع إلى الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة نشر الندوة العالمية للشباب الإسلامى ج ١ ص ٨٧-٩٨.

(٢) الحشوية: وسميت الحشوية حشوية، لأنهم يحشون الأحاديث التى لا أصل لها فى الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ.

(*) لوحة ٣٢ / ٢ من المخطوط.

(٣) الكرامية: فإن الكرامية هم أتباع محمد بن كرام السجستانى، والكرامية فرقة من فرق المرجئة الذين خالفوا أهل السنة والجماعة فى حقيقة الإيمان، ولمعرفة معنى الإرجاء ومذهب الكرامية فى الإيمان، راجع الفتويين: ١٠٣٤٦، ٢٠٩٣٢، ولأهل السنة والجماعة موقف عظيم من الإرجاء فى التحذير منه وبيان خطره على الأمة.

المركبة من الحروف والأصوات، قالوا ولا يكون قابلاً لها وإنما هو قابل للقابلية وفسروا القابلية بالقدرة على القول، وكذلك أثبتوا له مشيئة قديمة وإرادات حادثة تقوم به. قالوا: وإذا أراد الله تعالى إحداث محدث في الوجود خلق بذلك كافاً ونونا وإرادة يوجب بها ما هو خارج عن ذاته قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] وما ذكروه من قيام الحوادث بذاته يلزم منه حدوثه، فإن كل ما قبل الحوادث لا يخلو عنها، وما لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث حادث، وأما الآية فهي إشارة إلى سرعة وقوع المراد فعبر عن القصد(*) بالأمر وعن الوقوع بصورة الامثال.

الفرقة الثالثة: وهم الحشوية زعموا أن الله تعالى متكلم بحرف وصوت، وقضوا بقدم الحروف والأصوات وهو باطل، فإن الحروف منظومة يتقدم بعضها على بعض ويتأخر [بعضها على بعض]، والقديم لا يوصف بالتأخر.

الفرقة الرابعة: وهم المعتزلة... نفوا كلام النفس القائم بذات الله تعالى الذى تدعى قدمه لاستحالة اتصافه عز وجل «بحادث»، واستحالة اتصافه بمعنى يقوم بحى غيره واستحالة قيام المعنى بنفسه، كما أشار إليه المصنف فقالوا: أعنى المعتزلة «أن الباري سبحانه متكلم كلام حادث بخلقه فى جماد من شجرة أو غيرها.

= قال شيخ الإسلام ابن تيمية فى مجموع الفتاوى: فلهذا أعظم القول فى ذم الإرجاء حتى قال إبراهيم النخعى: لفتنتهم - يعنى المرجئة - أخوف على هذه الأمة من فتنة الأزارقة. وقال الزهرى: ما ابتدعت فى الإسلام بدعة أضر على أهله من إرجاء، وقال الأوزاعى: كان يحيى بن أبى كثير وقتادة يقولان: ليس شئ من الأهواء أخوف عندهم على الأمة من الإرجاء. وقال شريك القاضى، وذكر المرجئة، فقال: هم أخبث قوم المرجئة يكذبون على الله، وذكر آثار أخرى عن السلف يرجع إليها من أراد المزيد، والمراد بالأزارقة فى كلام النخعى: فرقة من فرق الخوارج.

(*) لوحة ٣٣ / ١ من المخطوط.

قالوا: وقد أجمعنا على أن القرآن معجزة رسول الله ﷺ والمعجزة^(١) لا بد وأن يكون فعلاً لله تعالى خارقاً للعادة واقعاً على حسب دعوى المتحدى بها مع العجز عن معارضته، والفعل لا يكون قديماً، ثم القرآن يشتمل على سور وآيات منظومة بعضها سابق على بعض فكيف يمكن القضاء بقدمه.

والجواب عما ذكره: أنه يستحيل وصف الله تعالى بمعنى يقوم بغيره، والذي يُدعى قدمه إنما هو الكلام القائم بالنفس الذي لا يوصف بكونه حرفاً ولا صوتاً ولا ينكر أن النظم المشتمل عليه القرآن هو معجزة الرسول ويسمى قرآناً أيضاً لأنه جامع للمعاني، كما يسمى ما فى النفس كلاماً والبدال عليه من الحروف والأصوات والكتابه كلاماً أيضاً، ولا يطلق أن القرآن حادث - وإن أردنا الحروف(*) والأصوات - ولا أن كلام الله تعالى حادث لما فيه من الإيهام بحدوث المعنى القائم بالنفس.

(١) المعجزة: هى أمر ممكن من ناحية العقل، مخالف للعادة يجريه الله على يد أحد الأنبياء، ويكون الأمر مقرئاً يدعى النبوة، وموافقاً لدعواه على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله:

١- القول: القرآن الكريم. ٢- الفعل: نبع الماء من بين أصابع الرسول ﷺ.

٣- الترك: عدم إحراق النار لإبراهيم عليه والسلام.

● الشروط المتوفرة فى المعجزة:

١- الشرط الأول: خرق العادات والمألوف: إذا لم يتحقق خرق العادة والمألوف فى قوانين الكون وأنظمتها الدائمة فليس بمعجزة، فلو قال المدعى علامة نبوتى هو طلوع الشمس من المشرق، فلا يعد هذا الأمر مخالفاً للقوانين الكونية بل مسائراً لها فلا تعتبر معجزة.

٢- الشرط الثانى: تكون المعجزة على يد نبي ورسول: لا تتحقق المعجز ككونها معجزة إلا إذا كانت على يد مدعى النبوة أو الرسالة، فإن تم الأمر الخارق على يد أحدهما (النبي والرسول) كان هذا الأمر معجزة.

٣- الشرط الثالث: التعجيز: أن يعجز الناس عن المعارضة بمثلها على الصور الخارقة التى تم تحديهم بها.

(*) لوحة ٣٣ / ٢ من المخطوط.

قالت المعتزلة: إذا قضيتم بأن كلام الله تعالى أمر ونهى وخبر واستخبار، والأمر يستدعى مأموراً، والنهى يستدعى منهياً، وكذلك الإخبار يستدعى مخبراً ولا مأموراً ولا منهياً في الأزل؛ فيلزم أن لا أمر ولا نهى في الأزل ولا يتحقق الكلام بدون أنواعه، ولأن حديث النفس بدون مخاطب يعد وسواساً تعالى الله عن ذلك.

● وأجاب الأصحاب عن هذه الشبه من وجهين:

أحدهما: ما صار إليه عبد الله بن سعيد بن كلاب والقلانسي وهو أن كلام الله تعالى قديم، ولا يوصف بكونه أمراً ونهياً في الأزل، وإنما يوصف بذلك عند وجود المأمورين فيكون الأمر والنهى من صفات الأفعال، كخالق، ورازق ولا يلزم من تجدد هذه الأحكام حدوث الكلام ولا ذات المتكلم، فإنها من باب النسب والإضافات، وتجدد النسب والإضافات لا يقضى بحدوث من انتسب إليه كما يوصف الباري تعالى بأنه خالق ورازق، ولجميع ما يتجدد من صفات الأحوال، ولا يوزن بحدوثه، وما ذكر له وإن كان درأً لشغب الخصوم إلا أنه لا يصح في المعقول وجود جنس عام بدون خصوص ما في الخارج محال في العقل ولا يتصور ثبوت كلام لا يوصف بأمر ولا نهى، ولا خصوص من خصوصيات أنواع الكلام (*) وهو كفرض من وجود حيوان لا يتقيد بنطق ولا عجمة، فوجود المطلقات في الأعيان محال، وإن صح تجردها في الأذهان والألفاظ ولهذا المعنى أول بعض الأصحاب قول عبد الله وصاحبه لعظم منصبها وقوة الإشكال.

وقال: إنهما أرادا أنه لا يسمى أمراً ولا نهياً مع كونه أمراً ونهياً في نفس الأمر، كما لا يسمى خطاباً إلا عند وجود المخاطب.

والجواب: ما أجاب به الشيخ أبو الحسن وارتضاه الأصحاب: وهو أن

البارى تعالى أمر فى الأزل على تقدير وجود المأمور، ومعناه أن البارى سبحانه وتعالى إذا علم وجود شخص فى زمن معين مجتمع لصفات التكليف فلا مانع أن يقوم بذاته طلب منه فى تلك الحالة، ولا يكون مؤاخذاً بمقتضى ذلك الأمر إلا عند وجوده واتصال الخطاب به، فالوجود والاتصال شرط المؤاخذة لا شرط فى تعلق المعنى، وقرب الشيخ مذهبه بمثالين:

أحدهما: أن السلطان المتولى على الأقاليم النائية يجد فى نفسه طلباً واقتضاء من بعض نوابه ويكتب به ولا يصل إليه إلا بعد الأشهر، ويكون مأموراً بذلك الاقتضاء المتقدم فى نفسه، ولا يؤاخذه إلا عند بلوغه إليه، ولا يقال إنه لم يكن مأموراً به إلا عند الوصول إليه لأنه يحسن لوّمه وتوبيخه على ترك الامتثال، وإن كان الأمر فى تلك الحال لا يصح أن يكون أمراً للنوم أو غفلة.

والمثال الثانى أن لو أخبر صادق شخصاً (*) أن الله تعالى يرزقه ولداً ويبلغ ويفهم، فإنه قد يجد من نفسه أمراً له بأشياء ونهياً له عن أشياء ويوصى بذلك ثم يموت بعد حصول الولد، ثم يأتى الولد بمأموره ومنهيه. ومعنى قول الشيخ «أن المعدوم مأمور على تقدير الوجود يعنى فى حقنا، فإن المقدّر لنا معلوم لله تعالى.

وقول المصنف: وامتنع طائفة من هؤلاء من إطلاق القول بكونه مخلوقاً وسموة حادثاً بينما كان ذلك، لأن لفظ المخلوق يؤهم بالكذب والاختراع، فامتنعوا من إطلاقه لذلك، وأطلقه المتأخرون لمرادفته الحادث وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ﴾ [الأنبياء: ٢] محدث أى محدث نزوله، وقولهم: إن المخبر لنفسه من غير مخاطب حاضر يتنزل منزلة من انفرد بنفسه تفرّد حكماً ومواعظ، ويضرب أمثالا ليس ليهتدى بها من يقف عليها، وذلك حسنٌ لا نقص فى قوله.

فصل : الكلام الحقيقي شاهداً وهو حديث النفس^(١)

وهو الذى تدل عليه العبارات المتواضع عليها ، وقد تدل عليه الخطوط والرموز والإشارات ، وكل ذلك لعادات على الكلام الحقيقى القائم بالنفس .
ولذلك قال الأخطل :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد وليلاً

● اعلم أن البحث فى هذا الفصل يتعلق بثلاثة أطراف :

الطرف الأول : فى إثبات كلام النفس .

والثانى : فى صحة إطلاق الكلام عليه لغة .

والثالث : فى أن إطلاقه عليه هل ممكن مجازاً أو حقيقة .

أما الطرف الأول : فالدليل^(*) أن كل أمر وناه يجد فى نفسه اقتضاءً وطلباً يعبر عنه بالعبارات المختلفة والكتابة والإشارة وما فى النفس لا يختلف باختلاف الدلالات عليه ، وكذلك المخبر يجد فى نفسه حديثاً يعبر عنه بالألفاظ المختلفة ، وهذا الوجدان ضرورة لا نزاع فيها ، والمعتزلة تسلم وجوده وإنما تزعم أن الموجود حالة الأمر والنهى بإرادة امتثال المأمور به ، أو إرادة ترك المنهى عنه .

(١) الكلام النفسى : هو صفة الله تعالى ، والكلام اللفظى هو القرآن المنزل إلينا وقد فرق المتكلمون بين الكلام اللفظى والكلام النفسى عند قولهم بأن القرآن كلام الله غير مخلوق وقد عبر الجوينى عن ذلك ، راجع د . عفت الشرقاوى - الفكر الدينى فى مواجهة العصر ص ٢٩ .

(*) لوحة ٣٥ / ١ من المخطوط .

قالوا: والموجود فى حالة الإخبار هو العلم بنظم الصيغة أو تقدير العبارات فى الخيال، فيحتاج إلى الفرق بين الطلب النفسى وإرادة الامتثال، وبين العلم بنظم الصيغة وبين الخبر القائم بالنفس والفرق بين الشيئين يكون بأحد ثلاثة أشياء: إما بأن يوجد أحدهما مع عدم الثانى، أو بأن يفترقا فى خاصية، أو يعرض لأحدهما ما لم يعرض للآخر، وجميع ذلك موجود فى مسألتنا.

أما الأول: وهو وجود أحدهما مع عدم الآخر، فإن الله تعالى قد أمر الكفار بالإيمان ولم يرد إيمانهم، لأنه تعالى عالم بعدم وقوعه منهم، ولا يتصور إرادة وقوع الشيء مع العلم بأنه لن يوجد، وكذلك أمر الفساق بالطاعات مع عدم إرادة وقوعها، إذا أراد وقوعها لوقعت.

وأما الثانى: وهو اختصاص أحدهما بخاصية لا توجد فى الآخر، فلأن من خاصية الإرادة التى هى القصد لا الشهوة والمحبة أن يتعلق بفعل المريد، وخاصية الأمر أن يتعلق بفعل الغير، وكذلك يجد العاجز عن القيام من نفسه.

وأما الثالث: (*) وهو أن يعرض أحدهما لأحدهما ما يعرض للآخر، فإن الطلب النفسى محللة الذات وهو محسوس يجده كل أمر من نفسه، وأما الإرادة، فقد استهل محلها، فزعمت الفلاسفة أن محلها النفس القائمة بذاتها المدبرة لهذا القالب الخارجة عنه.

والمتكلمون يعتقدون قيامها بالذات، وأما ردهم الخبر إلى العلم بنظم الصيغة، فلا يصح أيضاً لأن العلم بذلك تابع لاختلاف الصيغ والمواصفات وهى مختلفة، وما فى النفس لا يختلف، ولأن من الصيغ ما يعبر به عن الخبر والطلب كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وكقوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وكقوله - رحمه الله - ورضى عنه محل هذه الصيغ، العلم بنظمها لا تختلف وتستعمل للإخبار والطلب معاً.

ومن أنكر كلام النفس فقد أنكر أخص وصف الإنسانية، فإن الآدمي تشاركه البهائم في إدراك المحسوسات والوجدانيات، ويختص الآدمي عنها بالقدرة على استحضار العلوم في الذهن وتركيبها وترتيبها ترتيباً يتوصل به إلى إدراك الغايات وكل ذلك يعتمد على الكلام النفسى، وأما الطرف الثانى: وهو تسمية هذا النوع الموجود فى النفس كلاماً فقد احتج عليه من اللسان.

بقول الشاعر:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

قوله: من الشواهد على ذلك من كتاب الله تعالى قوله فى الأخبار(*) عن المنافقين: ﴿قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ۝﴾ [المنافقون: ١] ونحن نعلم أن الله تعالى لم يكذب المنافقين فى ألفاظهم وإنما كذبهم فيما تجنّه ضمائرهم وتكنه سرائرهم، ومن الشواهد- أيضاً- قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [المجادلة: ٨]، وقول عمر بن الخطاب- رضى الله عنه-: «إنى زورت فى نفسى كلاماً».

الطرف الثالث: إذا أطلق الكلام على المعنى القائم بالنفس وعلى الألفاظ الدالة عليه، فهل هو حقيقة فىهما معاً، أو حقيقة فى اللفظ مجاز فى القائم بالنفس أو بالعكس؟؟

اختلفوا فى ذلك فنقل عن الشيخ أبى الحسن قولان:

أحدهما: أنه حقيقة فى المعنى القائم بالنفس مجاز فى العبارات من مجاز إطلاق الدليل على المدلول.

والقول الثانى: أنه حقيقة فىهما لاستعماله فىهما جميعاً، والأصل فى

الإطلاق الحقيقى وصار غيره إلى أنه حقيقة فى العبارات لتبادرها إلى الفهم عند الإطلاق وعدم القرائن، ومجاز فى المعنى القائم بالنفس لخفائه، ولا يبعد أن يكون حقيقة لغوية فى المعنى القائم بالنفس، ومجاز فى الألفاظ، فإن الاشتراك على خلاف الأصل ومبادرة فهم اللفظ عند الإطلاق يكون لغلبة استعمال المجاز ويكون حينئذ حقيقة عرفية عليه، كما أنه حقيقة عرفية خاصة فى الجملة المفيدة فى اصطلاح النحاة.

وقوله: . . . وإذا ثبت أن المعنى القائم بالنفس كلام ليس بحروف منتظمة، ولا أصوات متقطعة من مخارج الحروف؛ فيستيقن العاقل أن كلام البارى (*) سبحانه وتعالى قديم ليس بحروف وأصوات ولا ألحان ونغمات، فإن الحروف تتوالى وتترتب ويقع بعضها مسبوقاً ببعض وكل مسبوق حادث.

وقوله: فصل . . . كلام الله تعالى مقروء بألسنة القراء محفوظ فى صدور الحفظه مكتوبٌ فى المصاحف على الحقيقة، والقراءة أصوات القارئین ونغماتهم وهى الأفعال التى يؤمر بها وينهى عنها، ويثاب المكلف على فعلها، ويعاقب على تركها، وكلام الله تعالى هو المعلوم والمفهوم منها.

والحفظ، صفه الحافظ، والمحفوظ كلام الله تعالى، والكتابة حروف منظومة، وأشكال مرقومة، وهى حوادث، والمفهوم منها كلام الله تعالى، وهذا كما أن الله تعالى معلوم مكتوب وهو غير ذكر الذاكرين وعلم العالمين، وكتابة الكاتبين، الغرض من هذا الفصل إيضاح أن القراءة غير المقروء، والحفظ غير المحفوظ، والكتابة غير المكتوب، وأن المفهوم من هذه المصادر غير المفهوم من أسماء المفعولات.

وذهبت الحشويه: إلى أن القراءة التى هى حروف وأصوات، وهى فعل

العبد وكسبه وهى أعراض لا تبقى باتفاق ممن زعم أن من الأعراض ما تبقى هى غير كلام الله تعالى، وأنها قديمة وقالوا: إن الحروف المكتوبة فى المصاحف التى ينسب حصولها للكاتبين قديمة وبالغوا. فقالوا: لو أحدث زبر من الحديد وقطع من النحاس أو شئ منه وجعلت حروفاً تقرأ كما لو جعلت سورة الإخلاص مثلاً صارت تلك الأجسام قديمة(*) .

ومن لم ينهه ناه وعجز عقله أن يقول لسانى حادث والعرض القائم به قديم، والأجسام التى لها أول إذا جعلت على كيفية مخصوصة صارت قديمة فكف عن خطابه لسانك واقطع عن فهمه، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. وما ذكره المصنف من أن القراءة فعل العبد يؤمر بها تارة وينهى عنها أخرى إذا كان جنباً، وكل ذلك منا فى القدم بل المحكوم عليه بالقدم المقروء والمكتوب، والفرق بين الكتابة والمكتوب كالفرق بين الذكر والمذكور، فإن ذكرنا قولنا والمذكور هو الله القديم ولما كانت الكتابة غير المكتوب والقراءة غير المقروء ولكان إذا كتبنا العرش والكرسى والسماوات والأرض فى ورقة حل جميع ذلك فيها ولكان من نطق بالنار احترق فمه، ومما يدانى هذا المذهب فى حجة الضرورات أن الجبائى من المعتزلة لم يعتقد كلاماً سوى الحروف والأصوات ونفى كلام النفس كان ما يقرأه العبد فعله يثاب عليه وينفرد باختراعه عنده، وكذلك ما يكتبه فى المصحف وقد أجمع المسلمون على أن لله تعالى كلاماً مسموعاً عند التلاوة وكلاماً مكتوباً فى المصاحف تحير فى ذلك فقال: إذا قرأ القارئ القرآن فإن خروج كل حرف يفعله العبد حرف يخلقه الله تعالى معه يسمع وهذا افتراء على الحس وخروج عن المعقول، فإن المحل الواحد لا يقوم به مثلاً ثم قال: إذا تراسل جماعة فى القراءة صحب كلام جميعهم(**) كلام واحد لله تعالى وهو حروف مخلوقة فى لهواتهم وكيف يتصور وجود حرف واحد فى محال متعددة؟

ثم قال: إذا سكت بعضهم عدم كلام الله تعالى بالنسبة إلى الساكت وبقي بالنسبة إلى القارئ.

وكيف يتصور في الشيء الواحد أن يكون موجوداً معدوماً في آن واحد؟
وقال: إذا كتب الحروف في المصاحف كان مع كل حرف حرف يخلقه الله تعالى هو كلامه ولا يرى، ونقل هذه المذاهب كافٍ في ردها: ﴿وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (٢٢)﴾ [الرعد: ٣٣].

باب : قوله ذكر ما يستحيل فى أوصاف الله تعالى

وجملة القول فى ذلك أن كل ما يدل على حدوث أو على سمة نقص فالرب سبحانه وتعالى مقدس عن ذلك ، وهذه الجملة تبين بفصول تشمل على تفصيلها والغرض من هذا الباب إثبات التنزيه لله تعالى والرد على المشبهة ، فالرب سبحانه وتعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء أى لا يشارك شيئاً من المخلوقات فى أخص وصفه ولا فيما هو خاصية له ، ولا يشاركه شيء من المخلوقات فى أخص صفاته لوجوب اجتماع المثلىين فيما يجب ويجوز ويستحيل ، فلو شارك تعالى غيره فى أخصه أو شاركه غيره فى أخصه للزم التساوى فى القدم والحدوث .
 وذهبت الغالية(*) من الشيعة إلى نوعى تشبيه فممنهم من شبه الخالق بالمخلوق وزعم أن البارئ تعالى على صورة إنسان ، ومنهم من شبه المخلوق بالخالق وزعم أن علياً هو الإله نسجاً على منوال النصارى فى حلول^(١) اللاهوت^(٢) فى

(*) لوحة ٣٨ / ١ من المخطوط .

(١) الحلول : اختلف العلماء فى تعريف الحلول فمنهم من قال هو اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد فى الورد .

ومنهم من قال هو اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر وهو ما عليه غلاة الصوفية ، واستعمل لفظ الحلول عند الصوفية ليشير إلى صلة العبد والرب واللاهوت والناسوت ، ولعل من تكلم بذلك الحلاج المتصوف راجع كتاب ماسنيون عن الحلاج ص ١٨ ، وما بعدها .

(٢) اللاهوت : هو الجزء الإلهى من طبيعة المسيح ، والناسوت الجانب الإنسانى ، فمثلاً يقولون عندما خاطب المسيح البحر ، وقال : اسكن ، كان الجانب اللاهوتى هو الذى يعمل ، عندما يقول للميت : قم ، هذا الجانب اللاهوتى ، لكن لما صلب بزعمهم : ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء : ١٥٧] وقال : يا إلهى لماذا تركتني؟! كان يتكلم الجانب =

الناسوت^(١) وقد تقدم إبطال القول بالحلول في الرد على النصارى .

= الناسوتي، وهذا من الخرافات، فهو لأمره إليه يأمر وينهى، ومرة يشكو إلى الإله أنه تركه! تعالى الله عما يشركون وعما يصفون!

(١) الناسوت: هي الصورة البشرية للمسيح عليه السلام، كما يدعى النصارى في أنه له طبيعة لاهوتية فهو بها الله وطبيعة ناسوتية بزمان وجوده على الأرض، كان أيضاً إنساناً تعالى الله عما يشركون وهم يعتقدون بأن اللاهوت اتحد بالناسوت والتقيا في شخص المسيح، وهذه الفكرة أخذها الحلاج المتصوف وقال بها مما دفع بالفقهاء إلى تكفيره لمخالفته لصحيح الدين وحكم بقتله. راجع الحلاج ما سينون ص ٩، وما بعدها.

فصل : الرب سبحانه وتعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بالجمادات

لا تحده الأفكار ولا تحويه الأقطار ولا تكتنفه الأقدار ويجل عن قبول الحد والمقدار .

والدليل على ذلك أن المختص لجهة شاغل لها ، وكل متحيز قابل للملاقاة الجواهر ومفارقتها ، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنهما ، وما لا يخلو عنهما فهو حادث كالجواهر .

وزعمت الكرامية والحشوية أن البارئ تعالى مختص بجهة فوق وأنه مستو على العرش بالاستقرار والمحادة ، واختلف الكرامية فمنهم من أثبت المماسية ومنهم من قال : بالمباينة ثم اختلفوا فمنهم من قال : إن المباينة بمسافة متناهية ومنهم من قال بمسافة غير متناهية ، والرد على الجميع أن ما ماس الأجسام وقابلها لم يخل عن الحركة والسكون وقبول المقدار من المساواة والأكبر والأصغر ، وكل ذلك من سمات الحدوث والإمكان فيفتقر إلى المخصص ، وكل ما افتقر إلى مخصص فهو حادث .

قوله : فإن سئلنا عن قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه : ٥] قلنا المراد بالاستواء القهرو الغلبة . ومنه قول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهوراق

اعلم أن اعتماد المشبهة على التمسك بظواهر من الكتاب والسنة مع الامتناع من التأويل لهما فما تمسك به مثبتوا الصورة قوله تعالى : ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر : ١٤]

وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، وقوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» وقوله ﷺ (١) في صفة جهنم في طلبها للمزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه فيقول الدارقطني: أي حسبي حسبي ومما تمسك به مثبتو الجهة قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨].

وقوله تعالى: ﴿أَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [يونس: ٣].

واكتفاؤه عليه السلام في إسلام السوداء بإشارتها إلى السماء إلى غير ذلك من الآثار والأخبار قالوا:

ورفع الأيدي إلى السماء عند الرغبة والدعاء بعين الجهة.

فالجواب الجلي عن الجميع وأن الشرع إنما ثبت بالعقل فلا يتصور وروده بما يكذب العقل فإنه شاهده، فلو أتى بذلك لبطل الشرع والعقل معاً، إذا تقرر هذا فنقول: كل لفظ يرد من الشرع في الذات والأسماء والصفات بما يوهم خلاف

(*) لوحة ٣٨ / ٢ من المخطوط.

(١) ورد في حديث أبي هريرة مرفوعاً: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ طُولَهُ سِتُونَ ذِرَاعًا فَكُلٌّ مِنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَتِهِ وَطُولُهُ وَوُلْدُ لَهُ أَرْبَعُونَ وَلَدًا فِي عَشْرِينَ بَطْنًا وَعُمَرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَلَمَّا أَهْبَطَهُ مِنَ الْجَنَّةِ هَبَطَ بِسَرَنْذِيبٍ مِنَ الْهِنْدِ عَلَى جَبَلٍ يُقَالُ لَهُ نُوذٌ، وَلَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ اشْتَهَى قُطْفَ عَنَبٍ فَانْطَلَقَ بَنُوهُ لِيَطْلُبُوا فَلَيقْتِهِمُ الْمَلَائِكَةُ فَقَالُوا: أَبْنُ تَرِيدُونَ قَالُوا: إِنَّ أَبَانَا اشْتَهَى قُطْفًا قَالُوا: ارْجِعُوا فَقَدْ كَفَيْتُمُوهُ فَرَجَعُوا فَوَجَدُوهُ قَدْ قَبِضَ فغسلوه وحنطوه وكفنوه وصلى عليه جبريل عليه السلام والملائكة خلفه وبنوه خلفهم ودفنوه وقالوا: هذه ستكم في موتاكم ودفن في غار يقال له غار الكثر في أبي قبيس، فاستخرج نوح عليه الصلاة والسلام في الطوفان وأخذه وجعله في تابوت معه في السفينة، فلما نضب الماء رده نوح عليه السلام إلى مكانه، عمدة القاري (ج ٦ / ١٤٢).

العقل فلا يخلو إما أن يكون متواتراً أو أحاداً فإن كان أحاداً وهو نص لا يحتمل التأويل قطعنا بتكذيب ناقله أو سهوه أو غلظه، وإن كان ظاهراً فالظاهر منه غير مراد، وإن كان متواتراً فلا يتصور أن يكون نصاً لا يحتمل التأويل، فلا بد أن يكون ظاهراً أو محتملاً فحينئذ نقول الاحتمال الذي دل العقل على خلافه ليس بمراد منه، فإن بقي بعد إزالته احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال، وإن نفى احتمالان فصاعداً فلا يخلو إما أن يدل قاطع على تعيين واحد منها أولاً، فإن (*) دل حمل عليه، وإن لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالظن والاجتهاد اختلف فيه فمذهب السلف^(١) عدم التعيين خشية الإلحاد في الأسماء والصفات كما نقل عن بعض السلف أنه قال لما سئل عن الأسماء ويعزى إلى مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة يعنى أنه معنى الاستواء في اللغة معلومة بعد نفى الاستقرار من القهر والغلبة والقصد إلى خلو شيء في العرش كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] أى قصد إلى خلقها والتناهى في صفات الكمال كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ﴾ [القصص: ٢٢].

يعنى أن كل هذه المحامل معلومة من اللسان قوله: والكيف مجهول لنا قوله: والإيمان به واجب يعنى أن التصديق بأدلة معنى يصح في وصفه تعالى واجب.

قوله: والسؤال عنه بدعة يعنى أن تعيينه بطريق الظنون بدعة، فإنه لم يعهد

(*) لوحة ٣٩ / ١ من المخطوط.

(١) مذهب السلف: بفتح السين واللام من سلف وأسلاف وسلاف، كل من تقدم المرء من آبائه وأجداده وذوى قرياه، وكل عمل صالح قدمته الصحابة والتابعون وتابعو التابعين الذين شملهم قوله ﷺ «خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» الصحابة والتابعون وتابعو التابعون ومتقدمو الأئمة المجتهدين المقبولين، ويطلق على أصحاب الحديث راجع معجم لغة الفقهاء (ج ١ / ٢٤٨).

من الصحابة التصرف في أسماء الله تعالى وصفاته بالظنون وحيث عملوا بالظنون، إنما عملوا بها في تفاصيل الأحكام الشرعية لا في المعتقدات الإيمانية ومنهم من جوز التعيين بالاجتهاد دفعاً للحبط عن العقائد، وهو مذهب صاحب الكتاب فقالوا في قوله تعالى: ﴿تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] أى بكَلَأَتْنَا وحفظنا وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] محمول على يد القدرة والنعمة وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] تعبير(*) عن شدة أهوال يوم القيامة كما يقال كشفت الحرب عن ساقها، وقوله عليه السلام^(١): «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» أن سبب ذلك أنه عليه السلام رأى شخصاً يلطم وجهه عبد فأنكر عليه وقال: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» أى على هذه الصورة المكرمة فالهاء عائدة على العبد لا على الله تعالى، وقيل الهاء تعود على آدم بمعنى أن الله تعالى خلق آدم على الصورة التي كان عليها ولم يردده في أطوار الخلقة، كما خلقنا من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة .

وقوله: عليه السلام حتى يضع الجبار فيها قدمه أن الجبار ليس من الأسماء الخاصة بالله تعالى، والمراد به جبار بعلم الله علوه واستكبار كإبليس وأتباعه مثلاً أو النمروود وجنوده وقد قال عليه السلام: «أهل النار كل متكبر جبار» وأما الاكتفاء في إيمان السوادء بإشارتها إلى السماء فلأنها كانت خرساء فاكتفى عليه السلام بإشارتها إلى السماء بدلالاتها على التبرء من عبادة الأصنام والإشارة إلى العلو فقال: اعتقها فإنها مؤمنة وقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١] ما يعين الفوقية بالقهر وهو فوق كل ممكن بوجوب ذاته واستغنائه عنه وافتقارها إليه وقوله تعالى: ﴿أَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦] أى سلطانه كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] وقوله تعالى:

(*) لوحة ٣٩ / ٢ من المخطوط .

(١) سبق تخريجه .

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه : ٥] يحمل على القهر والغلبة، كما أشار إليه صاحب الكتاب أو (*) على القصد إلى خلق شيء في العرش كما صار إليه الثوري، وقيل المراد بالعرش الملك والاستواء التناهي في الصفات والتناهي في صفات الملك انفراده به تعالى خلقاً وتديراً من غير ظهير ولا معين، وتحقيق هذا التأويل إنه حيث ذكر الاستواء في الكتاب العزيز ذكره مرتبطاً بذكر الخلق والتدبير، وأما رفع الأيدي إلى السماء فلأنها قبله الدعاء كما أن الكعبة قبله الصلاة؛ ولأنها مهبط الوحي ومعدن الأرزاق ويعارضه قوله تعالى: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ (١٩) [العلق : ١٩].

وقوله عليه السلام: «أقرب ما يكون العبد من ربه إذا كان ساجداً» فلو كان ذلك باعتبار المسافة لم يكن الساجد أقرب إلى ربه، فإن قالوا جميع ما ذكرتموه تأويل والتأويل ممنوع منه، قلنا قد أولتم قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد : ٤] وقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة : ٧] وقوله عليه السلام: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»^(١)، وقوله عليه السلام: «الحجر الأسود يمين الله في أرضه» فحملتم^(٢)، وفي الآيتين على

(*) لوحة ٤٠ / ١ من المخطوط.

(١) ورد بلفظه «قوله عليه السلام: «إن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن عز وجل يقلبها».

وأشار الأعمش بإصبعيه، في الزوائد مدار الحديث على يزيد الرقاشي وهو ضعيف (٣٨٣٤)، «إن القلوب بين أصبعين» كناية عن سرعة قلبها.

ابن ماجه (ج ٢ / ١٢٦٠)، الترمذی (ج ٤ / ٤٤٨)، أحمد (ج ٣ / ١١٢). قال الشيخ الألباني: صحيح.

(٢) قوله عليه السلام: «الحجر الأسود يمين الله في أرضه»، قال الألباني في السلسلة الضعيفة منكر (٢٢٣).

معية العلم والإحاطة والمشاهدة كما قال تعالى لموسى وأخيه هارون ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه : ٤٦] .

وحملتكم قوله عليه السلام : « قلب المؤمن بين إصبعين » أى يقلبه كيف يشاء وحملتكم قوله عليه السلام : « الحجر الأسود يمين الله فى أرضه » أى محل عهده الذى أخذ به الميثاق على بنى آدم ، فإن صح منكم تأويل ذلك (*) لمخالفته العقل فيجب تأويل جميع ما تمسكتم به كذلك قالوا : إنما أولنا ذلك لأنه خلاف ضرورة العقل وما صرتم إليه يحتاج إلى نظر العقل وهو حرام وبدعة ، قلنا لا بد من الاعتراف بصدق نظر العقل وإلا لم يثبت لكم شرع تسندون إليه شيئاً من المعارف والأحكام فإن قالوا قال الله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [آل عمران : ٧] .

قلنا فقد قال الله تعالى : ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ [آل عمران : ٧] .

فإن قالوا : يجب الوقوف على قوله إلا الله ، وتكون الواو للاستئناف وليست عاطفة ، وحظ الراسخين فى العلم الإيمان به قلنا : الإيمان به واجب على عموم المؤمنين فلا يبقى لوصفهم بالرسوخ فى العلم وإنهم أولو الأبواب فأيدهم ، بل الراسخ فى العلم واللب يعلم من التشابه فى الوجه الذى شابه به الباطل فينفيه والوجه الذى شابه به الحق فيثبته لقوله تعالى : ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ [الحجر : ٢٩] ، مترددين البعضية وهو باطل وبين إضافة التشريف والتعظيم وهو حق فيعينه له .

فصل : قوله : الرب سبحانه وتعالى مقدس عن قبول الحوادث

واتفق على ذلك أهل الملل والنحل يعنى بالملل أهل الشرائع وبالنحل أرباب العقول .

قوله : وخالف إجماع الأمة طائفة نبغوا من سجستان لقبوا بالكرامية منسوبون إلى محمد بن كرام وزعموا أن الحوادث تطرأ يعنى تتجدد على ذات الله تعالى عن قولهم ، وهذا المذهب نظير مذهب المجوس ، وجه (*) مضاهاته لمذهب المجوس أن طائفة منهم تقول بقدوم النور وحدوث الظلمة ، وإن سبب حدوثها أن يزدان فكر فكرة فحدث منها شخص من أشخاص الظلمة فأبعده وأقصاه وهو هربرز وجميع من ينسب إليه ، وكذلك الكرامية تزعم أن الله تعالى إذا أراد إحداث محدث أو جد فى ذاته كافاً ونوناً وإرادة حادثة ، وعن ذلك تصدر سائر المخلوقات المبينة لذاته ، ثم إن كان ذلك المخلوق مسموعاً تجدد له يسمع به ، وإن كان مبصراً له ببصرية ، فقصوا بأن البارئ تتجدد عليه خمسة من الحوادث ولا يتصف بها ، وهذا باطل فإنه لا يخلو إما أن يقال باثبات الأحوال أو نفيها ، فإن قيل بها فاطعاني لوجب إحجامها لما قامت به بنفسها ، وتختلف صفة النفس محال ، وإن قيل بنفيها فلا معنى للاتصاف سوى القيام به ، فقولهم تقوم له ولا يتصف بها لقولهم يتصف بها ، ولا يتصف بها وتقوم به ، ولا تقوم به وهو جمع بين النقيضين ، ولو جاز ذلك فى هذه الصفات لجاز فى جميع المعانى أن تقوم بنا ولا نتصف بها ، وذلك يؤدى إلى قلب الأجناس وعدم الوثوق بشئ من المعقولات .

(*) لوجه ٤١ / ١ من المخطوط .

قوله : والدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الباري سبحانه وتعالى أنها لو قامت به لم يخل عنها وما لا يخلو عن الحوادث حادث هذا عين الدليل الذي استدل به على حدوث الجواهر والأجسام(*) ، فإنها قامت بها الحوادث وكل ما قامت به الحوادث فهو قابل لها ، وكل قابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ، وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، وإذا طرد ذلك بالنسبة إلى الباري لزم استواءهما في الحدوث تعالى الله عن ذلك .

فصل : قوله : الحوادث كلها نفع

مرادة لله تعالى خيرها وشرها نفعها وضرها

وذهبت المعتزلة ومن تبعهم من أهل الأهواء إلى أن الواجبات والمندوبات من الطاعات مرادة لله تعالى وقعت أم لم تقع ، والمعاصي والفواحش تقع والله تعالى كاره لها غير مرید لوقوعها ، والمباحات وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال البهائم والمجانين تقع والله تعالى لا يريد لها ولا يكرهها ، وإذا دللنا على أن البارئ تعالى خالق لجميع الحوادث ترتب عليه أنه مرید لما خلق قاصد إلى إبداع ما اخترع . مذهب أهل الحق أن كل شيء حادث ، فهو مراد الله تعالى إيماناً كان أو كفراً طاعة أو معصية ، والإضلال والغواية والتوفيق والهداية كل ذلك منه ، واختلفوا في صحة إطلاق ذلك بجهة التفضيل فمنع منه بعضهم ، وقال أقول كل شيء مریده ولا أقول خالق الكفر كما لا يقال يا خالق القردة والخنازير ، فقد يطلق الشيء جملة ولا يطلق تفصيلاً . وقد جاء في الحديث : وأن تؤمن بالقدر كله خيرته وشره حلوه ومره إن كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس .

وذهبت المعتزلة(*) إلى أن الأمر ألف وقضوا بأن للخير فاعلاً وللشر فاعلاً وقد قال ابن عمر : إنهم مجوس هذه الأمة لذلك وقد صاروا إلى أن كل مطلوب فعله من واجب أو مندوب فهو مراد الله تعالى وقع أو لم يقع ، وكل منهي عنه نهى تحريم أو تنزيه فهو مكروه ، وما ليس كذلك من أفعال العباد لا يوصف بأنه مراد الله تعالى ولا مكروه ، وهذا بناء منهم على الأصل الذي أبطلناه بأن الأمر والنهي يرجعان إلى الإرادة ، وقد بينا فيها بعدم مغايرة أحدهما للآخر ، وأن الله تعالى أمر الكفار والعصاة ولم يرد إيمانهم ، ومثار الغلط أن الإرادة تطلق على

(*) لوجه ٤٢ / ١ من المخطوط .

الرضا والسخط وكل مأمور به فهو مرضى لله تعالى ، بمعنى أنه يشئ على فاعله ويمدحه ويشبهه عليه ويحبه ويريده منه وضده بخلاف ذلك ، ومعنى كراهته أنه لا يشئ على فاعله بل يذمه ويريد عقابه وهذا معنى قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ [الزمر : ٧]

وليس معناه : أن الله تعالى لم يقدره عليهم ، والدليل على عموم إرادته ما أشار إليه من أن الله تعالى خالق كل شيء ومبدعه ، فإن العبد لو كان خالقاً لفعله لكان عالماً بتفاصيله وهو غير عالم بذلك ، فلا يكون خالقاً له ، وإذا كانت الأفعال كلها منسوبة إلى الله تعالى خلقاً واختراعاً وإن نسب بعضها إلى العباد بطريق الكسب ومريد لسائر الكائنات والكل منه وقال إبراهيم الخليل صلوات الله عليه في سؤاله : ﴿ أَجْنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ﴾ [إبراهيم : ٣٥] وقال نوح عليه السلام : ﴿ وَلَا يَفْعَلْكُمْ نَصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أُنصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ ﴾ [هود : ٣٤] واعتراف إبليس بأن منشأ الأفعال من الله تعالى .

قوله : ثم نقول قد قضت العقول إن قصور الإرادة وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الآيات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالقصور والعجز ، ومن ترسم للملك ثم كان لا ينفذ مراده في أهل مملكته عد ضعيف منه مضيقاً للفرصة ، فإذا كان كذلك كان له مزدري عند من ترسم للملك .

فكيف يصح في صفة رب الأرباب وملك الملوك ذلك ؟ يعني أن أكثر أفعال العباد واقعة على ما يدعو إليه الشيطان ويريده والطاعات التي يدعو إليها الله تعالى ويريدها هي الأقل ، فإذا كان الأكثر واقعاً على خلاف مراد الله تعالى ويريدها اقتضى ذلك نقصاً في الملك وقصوراً وعجزاً وهذا الحرف هو المحتج به على الوحدانية وقد نقضته المعتزلة ؛ إذ قالوا : إن الله تعالى يريد الإيمان والطاعة ولا يقع مراده .

قوله : فإن قالوا الرب تعالى قادر أن يرد الخلق إلى طاعته قهراً بأن يظهر آية تظل رقاب الجبابرة لها خاضعة ما استشعرت المعتزلة النقص على ما صار إليه وعليه بدلالة الوجدانية ، وهو أن عدم نفوذ مراد أحد الإلهين يدل على صفة ويمنع من الحكم بالهيته ، حاولوا الفرق بما ذكروه من إزاحة إلهين لا يقدر أحدهما على إلقاء الآخر إلى ما يريده فلم يلزم النقص المقدر مرفوض إلهين قال الله تعالى : ﴿ إِن نُّشَاء نُنْزِلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴾ (٤) ﴿

[الشعراء] (*)

قوله : قلنا : من فاسد أصلكم أنه لا يجوز في حكم الإله إجبار الخلائق على الطاعات واضطرارهم إلى الخيرات ولا يريد منهم ذلك ، وإنما يريد منهم الإيمان على الاختيار فما يريده لا يقدر عليه وما يقدر عليه لا يريد يعني أن الإلزام متحقق عليهم ولا مناص لهم عنه ، وما ذكروه من العذر لا يغني ، فإن الذي يقدر على إجلائهم إليه غير الذي أمرهم به ، فإن الأمر عندهم لشيء مع الإكراه على فعله لا يصح ، بل لا بد أن يترك المأمور وداعية نفسه ليأتي به بداعية الشرع فيستحق الثواب عليه لا بداعى الإكراه ، فلا يصح عندهم أن يمر بالإيمان ويكره على الإتيان به بالسيف مثلاً ، فالذي أمر به إيمان مختار لا بد فلم ينجم ما ذكروه عدداً ، وقوله : وقد أجمع سلف الأمة وخلفها على كلمة لا يحجدها معتز إلى الإسلام وهى قولهم : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، والآيات الشاهدة لأهل الحق لا تحصى كثرة من ذلك .

قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى ﴾ [الأنعام : ٣٥] .

وقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ [الأنعام : ١٢٥] .

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبَلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١].

جملة الأمر أنه لما فرغ من الاحتجاج عليهم بالمعقول شرع فى الاحتجاج بالمنقول وقدره بالإجماع ونصوص الكتاب، أما الإجماع فهو ما اتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور المعتزلة وهو: ما شاء الله (*) كان وما لم يشأ لم يكن. وأما الآى التى ذكرنا ا فصريحة فى عموم إرادته لسائر الكائنات وهى كثيرة فى الكتاب.

قوله: فإن احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] لم يكفر وحاصل جوابه تسليم ورضاهة إراداته فإذا لم يرض الكفر لم يرده، قال: قلنا: أراد الله تعالى بعباده المؤمنين والمخلصين لعبادته وهو كقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ١٢٥].

وإنما أراد الأولياء الأتقياء من العباد، والذين لم يرض لهم الكفر لم يكفروا وحاصل جوابه تسليم رضاه إرادته وتخصيص لفظ عباده بالمؤمنين وجعل الإضافة فيه على التشريف، وقد تقدمت الإشارة إلى جواب ثان وهو منع أن الرضا مطلق إرادته بل هو إرادة مخصوصة وهى إرادة الثواب، والزلفى والقربى، كما أن السخط إرادته العقاب والانتقام، وعلى هذا القول بموجب الآيه فهو لا يرضى الكفر منهم وإن قدره عليهم، قال: وربما احتجوا بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٨] وجه تمسكهم بهذه الآيه أن الله تعالى رد على الكفار قولهم: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨] يعنى فقد وبَّخَهُمْ على هذا القول ولو كان حقًا لما وبَّخَهُمْ عليه.

قال : والجواب : أن الله تعالى إنما رد قولهم لأنهم قالوه استهزاء وممارسة للحق وردوا حجة الله تعالى ، يعنى والدليل عليه قوله تعالى فى آخر الآية ﴿ قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾ (١٤٨) [الأنعام : ١٤٨] (*) إنهم لم يقولوه عقداً وإنما قالوه استهزاء لما طرق أسماعهم من حملة الشريعة من تفويض الأمور كلها إلى الله تعالى .

قال : والدليل عليه قوله تعالى فى آخر الآية ﴿ قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾ (١٤٨) [الأنعام : ١٤٨] يعنى الدليل على تعيين هذا المجمل وإنهم لم يقولوه عن عقد جازم بل قالوه ظناً وخرصاً ومما يتمسكون به قوله تعالى : ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴾ [النساء : ٧٩] نسب الخير إلى الله تعالى والشر إلى فعل العبد ، والأشعرية تنسب الجميع إلى الله تعالى وهو خلاف نص الآية .

والجواب : أن هذه الآية غير مشعرة لمحل النزاع ، فإن الإصابة التى أشعرت بأنها هى خلق الله تعالى النفع والضرر ، وليس من المكتسبات بل الكل من عند الله ، كما دل عليه سياق الآية ، وسببها أن كفار قريش كانوا إذا رأوا خصباً قالوا هذا من عند الله تعالى ، وإذا رأوا جديباً قالوا هذا بشؤم دعوة محمد ، فرد الله عليهم فقال : ﴿ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ (٧٨) [النساء : ٧٨] ، ونظيره قوله تعالى فى قوم موسى ﴿ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائَرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (١٣١) [الأعراف : ٣١] ومعنى قوله تعالى : ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴾ [النساء : ٧٩] أى بسبب جريمة اقترفتها جزاء لك .

فصل : قوله : مذهب أهل الحق أن الله تعالى يجوز أن يراه الراؤون بالأبصار

وذهبت المعتزلة إلى أنه لا يرى نفسه وصار الأكثرون منهم إلى أنه لا يرى نفسه ، والدليل على جواز الرؤية عقلاً أن الله تعالى موجود ، وكل موجود يصح أن يرى ، فإننا نرى الجواهر والأعراض شاهداً ، فإن رؤى الجوهر لكونه جوهرًا لزم أن لا يرى اللون وإن رؤى السواد لكونه لونًا لزم أن لا يرى الجوهر وإن رؤى لوجودهما لزم أن يرى كل موجود ، فإن قالوا إنما رؤى الجوهر لحدوثه ، والرب تعالى أزلى قديم ، قلنا هذا يقضى عليكم بجواز رؤية الطعوم والروائح والعلوم ونحوها وهى حادثة غير مرئية عندكم ، ثم الحدوث يبنى عن وجود مسبق بعدم ، والعدم السابق لا يصح رؤية الحاضر فانحصر المصحح فى الوجود ، فإذا كل موجود يصح أن يُرى .

اعلم أن المراد من الرؤية والإبصار حالة زائدة على العلم وعلى تأثر الحدقة بالمرئى ، وهل الإدراك يقتضى لهذه الحالة خارج عن جنس العلم أو من جنسه ؟ .
اختلف الأشعرية فيه ونقل عن الأشعرى . قولان : مع الاتفاق على موافقته للعلم فى أنه يقتضى كشفًا ويتعلق بالشئ على ما هو عليه إلا أنه لا يتعلق إلا بالموجود المعين ، والعلم يتعلق بالموجود المعدوم ، وبالمعين والمطلق .

وزعمت المعتزلة : أن الرؤية مشروطة لشروط منها كون المرئى مختصاً بجهة مقابلة(*) للرائى أو فى حكم المقابل كرؤية الإنسان نفسه بالشعاع المنعكس ،

(*) لوحة ٤٥ / ١ من المخطوط .

ومنها انبعاث الأشعة من الأشعة واتصالها بالمرئى وتشبثها به ، ومنها انتفاء البعد المفرط والقرب المفرط وإنما اشترطوا التشبث لإعتقادهم أن الهواء لا يرى والجوهر الفرد كذلك ومما اشترطوه أيضاً زوال الحجب الكثيفة وصفاء الهواء فكذلك يرى الجالس حول النار فى الليل المظلم وإن بعد ولا يرى فى الظلمة وإن قرب ، ولما كان البارى - سبحانه وتعالى - ليس فى جهة زعموا أنه يستحيل رؤيته ، وساعدهم الفلاسفة على استحالة جواز رؤية واجب الوجود وإن اختلفت مناهجهم ، فإنهم يزعمون أن الرؤية ترجع إلى صورة فى الحدقة والصورة مركبة ، ولا تنطبع إلا فى مركب فلاجل ذلك قالوا :

لا يرى البارى ولا يرى ، وأما الحشوية والكرامية وإن أقروا بجواز رؤية الله تعالى فإنما حكموا بجواز رؤيته لاعتقادهم أنه فى جهة ، أما نحن فندعى جواز رؤيته مع نفى اختصاصه بالجهات فهم مخالفون لنا فى المعنى وإن وافقونا فى اللفظ .

وأما قوله : والدليل على جواز الرؤية عقلاً فإشارة منه إلى أنه يمكن أن يُستدل على جواز الرؤية سمعاً ، وذلك لأن المطالب الإلهية منقسمة إلى مالا يدرك بالعقل وهو كل ما يتوقف صدق الرسول ﷺ عليه .

فإن مستند صحة (*) الأدلة السمعية كلها قول الرسول ﷺ المدلول على صدقه بالمعجزات ، فلو أثبتنا ما يتوقف إثبات المعجزة عليه بالسمع وهى لا تثبت إلا بثبوته لدار ، ومنها ما لا يمكن إثباته إلا بالسمع وهو وقوع الجائزات الغيبية كالخسر والنشر والحساب والخلود فى أحد الدارين ووقوع الرؤية للمؤمنين فى الدار الآخرة من هذا القسم ، فلا جرم أن الإمام قال وسنستدل على وجوب الرؤية وأنها ستكون وعداً من الله صدقاً ، وعنى بوجوب الرؤية هاهنا تحتم

الوقوع للخبر والوعد الصدق، وأما ما لا يكون أصلاً للمعجزة، ولا يرجع إلى وقوع جائز فيصح الاحتجاج عليه بالعقل والسمع معاً إن وجد، وجواز الرؤية من هذا القسم فلاجل ذلك تمسك الأصحاب فيه بالمعقول والمنقول، فمما تمسكوا به عقلاً أن قالوا حاصل الإبصار علم مخصوص يخلقه الله تعالى في العين، وضعف هذا المسلك بأننا نجد من أنفسنا فرقاً ورؤيا بين حالة تخفيض أجفاننا عن الشيء مع العلم به وبين حال فتحها وتعلقها بالمرئي، وذلك يدل على أن الإدراك معنى زائد على العلم مغايراً له، وأن درجته في الكشف والظهور فوق درجة الشعور حال غيبته وإدراكه بعوارضه أو بإدراك ماهيته، وللمحتج بهذه الطريقة أن يقول الفرق يرجع إلى كثرة العلم بالمتعلقات، فإن الرؤية تتعلق (*) بالهيئات الاجتماعية التي لا يحيط بها الذهن والعصف مع الغيبة، وهذه الحجة مفرعة على أن الرؤية من جنس العلوم لكنه علم مخصوص.

المسلك الثاني: أن إدراك الرؤية من الصفات التي تتعلق بالشيء ولا يؤثر فيه كالعلم والخبر، وإذا كانت لا تؤثر في متعلقها فلا مانع من تعلقها بالقديم والحادث، وضعف هذا المسلك بأن حاصله راجع إلى إبطال مانع واحد من صحة الرؤية، وهو التأثير ولا يلزم من نفى مانع واحد ثبوت ما لم يحقق مصححه وانتفاء جميع موانعه.

المسلك الثالث: من مسالك العقل ما تمسك به الأنام وعليه اعتماد أكثر الأشعرية، وهو أن الباري تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى، أما أن الوجود فقد يصح أن يرى فلان الرؤية في الشاهد مهما تعلقت بالمختلفات فلا تخلو صحة الرؤية إما أن تكون لفئة الافتراق أو لفئة الاشتراك، فإن كانت لفئة الافتراق لزم تعليل الأحجام المتساوية في النوع بعلة مختلفة المحال فتعين أن

يكون لفئه الاشتراك وفئة الاشتراك هو الحدوث والوجود لا يصح علة لصحة الرؤية، فإنها حكم ثبوتى، والحدوث عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق، والسابق لا يكون علة للحاضر، والعدم لا يجوز أن يكون جزءاً وأمر المقتضى إذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود، ومعقول الوجود لا يختلف شاهداً وغائباً(*) . إذا أسقط والبارى موجود فصح أن يرى، وقد أورد الفخر فى هذا المسلك اعتراضات عديدة وأكد ورودها بقوله وإنى غير قادر على الجواب عنها، ونحن نلخصها ونجيب عنها بحسب الإمكان إن شاء الله تعالى .

الأول : نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتى والذى يحقق أن معقول الرؤية أمر عدى، أن الصحة معقول عدى فيكون صحة الرؤية أمراً عدياً، إنما قلنا إن الصحة أمر عدى، لأن صحة وجود العالم سابقة على وجوده، فلو كانت الصحة أمراً ثبوتياً لاستدعت محلها ثابتاً لاستحالة قيام الأمر الثبوتى بالأمر المحض، ولو كان محلها ثابتاً للزم قدم الهيولى على ما تزعم الفلاسفة، أو شبهه المعدوم كما صار إليه بعض المعتزلة، فالصحة إذاً ليست حكماً ثبوتياً، وإذا كانت الصحة ليست حكماً ثبوتياً لزم أن لا يكون صحة الرؤية أمراً ثبوتياً لأنها فرد من أفراد الصحة .

الثانى : سلمنا أن الصحة أمر ثبوتى لكن لا نسلم صحة التعليل أصلاً وروى أن الشيخ أبا الحسن ممن ينفى الأحوال ومن ينفى الأحوال من المتكلمين لا يقول بالتعليل العقلى، فإنه لا واسطة عنده بين الوجود والعدم، والعدم لا يعلل والوجود إما واجب لذاته وهو مستغن بوجوبه عن المقتضى أو ممكن، والممكنات كلها تستند إلى الله تعالى خلقاً واختراعاً فلا(**) علة ولا معلول فى العقل .

الثالث : سلمنا صحة أصل التعليل، فلم قلتم أن صحة الرؤية من الأحكام المعللة، فإن صحة كون الشئ معلوماً حكم وهو غير معلل .

(*) لوحة ٤٦ / ٢ من المخطوط .

(**) لوحة ٤٧ / ١ من المخطوط .

الرابع: سلمنا صحة تعليل الرؤية لكن لا نسلم أن صحة الرؤية حكم مشترك، فإن صحة كون السواد مرتباً مخالفة لصحة رؤية الجواهر، ولو كانا متساويين لصح أن يقوم أحدهما مقام الآخر، ولو قام أحدهما مقام الآخر لصح أن يرى السواد جوهرًا والجواهر سوادًا.

الخامس: سلمنا أن صحة الرؤية حكم عام مشترك لكن لا نسلم امتناع تعليل الأحكام المتساوية بعلة مختلفة؛ فإن اللونية قدر مشترك ووجودها معلل بخصوصيات الألوان وهي مختلفة.

السادس: سلمنا أن الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة لكن لا نسلم أن الوجود معقول علي الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي، وإنما هو مقول بالاشتراك اللفظي أو بالتشكيك؛ لأنه لو كان مقولاً بالتواطئ لكان جنساً للواجب لذاته، والممكن لذاته لو كان جنساً لهما لا استدعى الواجب لذاته فضلاً ويلزم منه تركيب ماهية واجب الوجود كيف والشيخ أبو الحسن ممن يوافق على أنه مقول بالاشتراك.

السابع: سلمنا أنه حكم عام، وأن الحكم العام يستدعي علة مشتركة، ولكن لا نسلم أنه لا مشترك من الجواهر والأعراض سوى الحدوث والوجود، والاعتماد في نفي (*) الاشتراك في ما سواهما على الاستقراء لا يصح، فإنه عدم علم لا بالعدم.

الثامن: حُرِّم الحصر بالإمكان وبالمركب من الجواهر والأعراض ويحقق ذلك أنا لم نر قط جوهرًا عريًا عن الأعراض ولا عرضًا عريًا عن الجواهر، فما المانع أن يكون المصحح للرؤية لون الجواهر على حالة مخصوصة.

التاسع: سلمنا أنه لا مشترك سوى الوجود والحدوث، لكن لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار. قولكم: إن معقوله يرجع إلى عدم سابق ووجود

حاضر، والسابق لا يكون علة الحاضر، والعدم لا يكون علة للأمر الثابت قلنا لا نسلم جزء والحدوث هو العدم السابق، بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم والوجود بصفة كونه مسبقاً بكيفية حدوثه ثبوتية لأنها صفة للوجود والصفة العدمية تمتنع قيامها بالأمر الوجودي.

العاشر: سلمنا أن الوجود علة مشتركة لكن قلتم أنها علة بالنسبة إلى القديم، فإن العلة إنما توجب أثرها إذا وجدت في محلها بشرطها، فإن الحكم كما يعتبر في ثبوت وجود مصححه يعتبر فيه وجود شرط وانتفاء مانعه، وحيث لا يلزم من وجود المصحح صحة رؤيته فإن الحياة مصححة لكثير من الأحكام في الشاهد كالألم واللذة والجهل وأضداد السمع والبصر والكلام، والبارى حي وجميع ذلك ممتنع عليه.

الحادي عشر: سلمنا(*) تمايز الأحوال بصفات نفسية كسائر الأنواع لكننا نقول: إن الأحوال إنما تتمايز بإضافات لأنها لو تمايزت بأنفسها لزم إثبات الحال للحال وتكون ذاتاً فتتمايز حالة التخيير عن غيرها بإضافتها إلى ذات الجوهر، وتمتاز العالمية بإضافتها إلى ذات الجوهر، وتمتاز العالمية بإضافتها إلى ذات العلم، وكذلك القادرية بإضافتها إلى القدرة، وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل.

قوله: في السؤال الثالث سلمنا صحة تعليل بعض الأحكام، فلم قلتم: إن صحه الرؤية من الأحكام المعللة وأنها مما تتوقف على مصحح؟ قلنا: الدليل على توقفها أنها لو لم تتوقف لصح رؤية المعدوم والموجود، كما يعلم لما تخصص محلها ولم يعلم ذلك على افتقارها إلى المصحح.

قوله في السؤال الرابع: لا نسلم أن صحة الرؤية حكم عام مشترك بل الصحة يختلف بحسب ما يضاف إليه. قلنا: لا تعني يكون الحكم عاماً بالنسبة إلى شيئين فصاعداً إلا أن المعقول من كل واحد منه من ذلك الوجه كالمعقول من

الآخر بحيث لو سبق أيهما كان من الذهن ولم يدرك العقل تفرق بينه وبين الآخر، كالعلم من حيث هو علم بالأشياء المختلفة ولو اقتضى اختلاف المتعلق اختلاف نوع المتعلق لما عقل عموم بين شيئين البتة، كذلك صحة الرؤية لا تختلف بكون المرئى جوهرًا والأعضاء ومن الدليل على أنها مشتركة صحتها(*) فانقسامها إلى رؤية كذا أو رؤية كذا ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركًا.

قوله فى السؤال الخامس: لا نسلم امتناع تعليل الأحكام المتساوية بعلة مختلفة، قلنا: إن الأحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا يتميز باعتبار ذاتها إذ لا حقيقة لها فى نحو ذاتها، وإنما تتميز باعتبار المعانى الموجبة لها، فلو عللنا العالمية لغير العلم لكان ذلك قلبًا لجنسها وقلب الأجناس محال، لا يقال لا تمتنع اشتراك المختلفات فى لازم واحد، وذلك يوجب تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة، كما تقدم من أن الحصة من اللونية الموجودة معللة بخصوصيات الألوان لأننا نقول لا يمنع اشتراك المختلفات فى لازم واحد كما مثلتم، وإنما يمنع كون الأخص علة للحصة النوعية ولأن الفصل قد يكون صفة كالنامى، والصفة تفتقر فى وجودها إلى وجود ذلك الأعم فكيف يكون علة فى وجوده.

قوله فى السؤال السادس: لا نسلم أن الوجود مشترك وأنه منقول بالتواطىء، قلنا: الدليل عليه أنا نعلم بالضرورة انقسام الوجود إلى واجب لذاته، وممكن لذاته، ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركًا ومن زعم أنه منقول بالاشتراك وأن وجود كل فى حقيقته، والحقائق مختلفة فيكون مختلفًا لا يصح؛ لأن وجود البارى معلوم لنا وماهيته غير معلومة، والمعلوم غير ما ليس معلومًا، وكذلك نعلم وجود كثير من الأشياء الممكنة، وإن لم نعلم حقائقها، وأما(**) من زعم أنه منقول بالتشكيك على الممكن والواجب وأنه لواجب الوجود أولى

(*) لوحة ٤٨ / ٢ من المخطوط.

(**) لوحة ٤٩ / ١ من المخطوط.

وأولى ، فنقول كون الموجود لواجب الوجود أولى وأولى لا يخلو إما أن يتوقف معقول الوجود على هذا القيد أولا يتوقف وجوده عليه لزم التركيب في وجود واجب الوجود وهو محال ، وإن لم يتوقف على تلك الزيادة لزم التواطىء .

قوله : لو كان متواطئاً لكان جنساً قلنا : لا نسلم لأنه لو كان جنساً لتوقف فهم ماهية ما يقال عليه على فهمه ، لأن الجنس ذاتي ، ولما أمكننا أن نعقل ماهية الجنة والنار ويطلب الدليل على أنهما هل هما موجودتان أم لا ؟ علم أن وجودهما غير ماهيتهما .

قوله : في السؤال السابع لو قلتم أنه لا مشترك إلا الوجود والحدوث للزم من إبطال التعليل بالحدوث التعليل بالوجود ، قلنا : إذا تقرر أن الرؤية تعلقت بالمختلفات فنقول ماهية الاشتراك بين هذه المختلفات لا يخلو أن يكون نفياً أو إثباتاً والنفي لا يصح أن يكون مصححاً للرؤية وإلا لصحت رؤية المعدوم ولا تمتعت رؤية الموجود ، والإثبات إما أن يتقيد بالوجود أولاً ، فإن لم يتقيد بالوجود كان حالاً ويلزم أن لا يرى الموجود ، وإن تقيد بالوجود أولاً ، فإن لم يتقيد بالوجود كان حالاً ويلزم أن لا يرى الموجود ، وإن تقيد بالوجود فلا يخلو إما أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفاً لا جائز أن يتقيد بكونه صفة وإلا لما روى الموصوف ولا بكونه موصوفاً وإلا لما رؤيت الصفة فتعين أن يكون (*) وجوداً مطلقاً ، ثم لا يخلو إما أن يكون وجود المرئى أو غيره لا جائز أن يكون غيره لوجوب اختصاص العلم بمحل فيتعين أن يكون إنما رؤى لوجوده .

قوله في السؤال الثامن : وهو جزم الحصر بالإمكان فإنه أيضاً مشترك بالركب من الجوهر والعرض ، فنقول : ما ذكرناه من التقسيم خاص ، فإن الإمكان لا يخلو إما أن يكون عدماً أو ثبوتاً لا يتقيد بالوجود ويتقيد بالموجود فإن

كان عدماً أو ثبوتاً لا يتقيد بالوجود لزم أن لا يرى الموجود، وإن كان مقيداً بالوجود لزم التركيب فى العلة العقلية وهو محال، إنما قلنا: إن التركيب فى العلة العقلية محال لأنه لو جاز التركيب فيها للزم تقصى العلة العقلية ويختلف الحكم عن المعلول، وإنه لمحال بيان اللزوم أنه لو كان المجموع علة للثبوت لكان عدم كل واحدة من ذلك المجموع علة لعدم تلك العلية، فإن المجموع يكفى فى عدمه عدم بعض أجزائه، فإذا انعدمت بعدم أحد جزئيتها ثم انعدم بعد ذلك الجزء، والآخر فلا يخلو إما أن يوجب عدم ذلك.

الثانى: عدم العلية أولاً، فإن لم يوجب عدمها لزم أن لا يكون عدم أحد الجزئين علة لعدم المركب، وقد فرضنا علة هذا خلاف وإن أوجب عدمه كان تحصيلاً بالمركب من الجوهر والعرض ويبطل التعليل (*) موجودين بوجه آخر، وهو أن العلة تقتضى حكمها لنفسها وجه الاقتضاء وصف لها، وتمتنع حصول الصفة الواحدة لموجودين.

فى السؤال التاسع: لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار، وإن الحدوث هو الوجود المعيد لمسبقه العدم والمسبقية أمر يقارن الوجود، وإن ذلك كيفية وصفة للموجود.

قلنا: الحدوث صفة اعتبارية لا حقيقة لها لأنها كانت صفة حقيقة ثبوتية لا تمتنع القول بقدمها ولو كانت حادثة وحدوثها صفة ثابتة قائمة بها، لزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل، فتعين أن الحدوث لا يعقل إلا بشركه من العدم، والعدم لا يصح أن يكون علة ولا جزءاً من العلة.

قوله فى السؤال العاشر: أنه كما يعتبر فى ثبوت الحكم ثبوت العلة، فلا بد أن تكون موجودة بشرطها وانتفاء مانعها، فلم قلتم أن الأمر كذلك ها هنا بالنسبة إلى القديم؟ قلنا: العلة العقلية تقتضى حكمها لنفسها أينما وجدت وما يقتضى لنفسه وذاته لا يتأخر مقتضاه عن تحقيق ذاته.

فلو توقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع لكان ذلك الشرط والانتفاء جزءاً من العلة اقتضائه ، ويعود المحدود من تركيب العلة لا يقال فالعلم يقتضى كون محله عالمًا وهو مشروط بالحياة ؛ لأننا نقول الحياة شرط فى وجود العلم لا فى اقتضائه .

قوله فى السؤال الحادى عشر (*) : لم قلتُم إنه إذا كان مصححاً بالنسبة إلى كل أحد حتى يلزم أن يصح رؤيته لنا ؟ قلنا : حكم العلة العقلية يجب طرده ، وقد حققنا أن بالنسبة إلينا فيما تعلق به رؤيتنا وأنه مشترك ، وقوله : إن صحة خلق الجوهر معللة بإمكانها ولا يصح بالنسب إلينا . قلنا : لا نسلم ثبوت حكم الخالقية لنا فى صورة ما يلزم من تعين عليها أن يطرد فى صحة خلق الجواهر لنا ، فإن قيل فيلزمكم ذلك فى الكسب الذى أتيتموه ، فإنكم وإن نفيتُم عن العبد الخالقية لم تنفوا عنه الكسب ، قلنا : لا نسلم أن تعلق إكسابنا ببعض الأفعال كان لمعنى يوجد بالنسبة إلى حدوث الجواهر ولا يتم النقص ما لم يعينوا مشتركاً هو علة الكسب لنا وتحققوه فيما سلم امتناع تحقق الكسب فيه .

قوله فى السؤال الثانى عشر : ما ذكرتموه ينتقض ببقية الإدراكات من الشم والذوق واللمس ، فإن دليلكم مطرد فيه ولا يصح تعلقها به تعالى ، قلنا من مقدمات دليلنا أن الإبصار يتعلق بالمختلفات من الجواهر والأعراض بالضرورة ، وهذه قضية مدركة بالحس ولا نسلم تعلق بقية الإدراكات بالمختلفات ، فإن كل إدراك منها يتعلق بنوع من الأعراض فلم يطرد الدليل .

وأجاب بعض الأصحاب : بأن هذه لا تنفك عن اتصالات جسمانية فيمتنع تعلقها بالبارى .

بخلاف (**) الرؤية وللقائل أن يقول على هذا إن صح إثبات الرؤية بدون

(*) لوحة ٥٠ / ٢ من المخطوط .

(**) لوحة ٥١ / ١ من المخطوط .

اشتراط بنية مخصوصة وانبعث أشعة واتصالها بالمرئى ، وأن المرئى فى غير جهة من الرأى وأن جميع ذلك شروط فى العادة لا فى العقل ، فما المانع من تعلق هذه الإدراكات بدون الاتصالات ، وأن تلك الاتصالات شرط فى العادة لا فى العقل ؟

قوله فى السؤال الثالث عشر : لو كان المصحح هو الوجود لم تدرك اختلاف الأشياء ، قلنا : إذا شاهدنا وجود شيء أدركنا ذلك منه تبعاً لإدراك وجوده كما قالت البهشية :

إن الرؤية تتعلق بأخص وصف الشيء ويتبعها العلم بوجوده ، مع حكمهم بأن الحال لا يوصف بأنها معلومة ، وإذا لم تكن معلومة ، فكيف تقتضى بأنها مدركة بالحس ؟ فإن قالوا إن ما صرنا إليه أدخل فى العقول ، فإن العلم بالأخص يستلزم العلم بالأعم ، والوجود أعم وما صرتم إليه غير لازم فى العقل ، وهو أن إدراك الأعم وهو الوجود يتبعه إدراك الأخص .

قلنا : العلم بالأخص إنما يستلزم العلم بالأعم الذاتى .

أما الأعم العارض فغير مستلزم له ، والوجود عندكم عارض على الماهيات ، فإنكم أثبتتموها فى العدم عرية عن الوجود ثم زعمتم أن الوجود يعرض لها من الفاعل المختار ، فإذا لم يلزم من إدراك ماهية ما وتميزها على أصولكم إدراك كونها موجودة .

أما نحن فنعتقد أن وجود الماهية لا يفارقها بل متى ثبتا (*) ثبتا معاً ومتى انتفيا انتفيا معاً ، وإذا كانا كذلك فلا مانع أنه متى أدرك أحدهما أدرك الآخر تبعاً له ، ونحن لا ندعى ذلك لزوماً عقلياً بل لمجرد العادة ، وأقبح هذه الأسئلة منع أصل التعليل والنقص ببقية الإدراكات ، فمن ثم اعتمد بعض الأصحاب فى الجواز على ماسنينيه إن شاء الله تعالى .

وأنا أقول هذه الطريقة مبنية على مغالطة، وهى أنهم بنوا الأمر فيها على أن الرؤية لابد لها من مصحح، والمصحح هو ما لا يثبت الشيء إلا مع ثبوته كالحياة بالنسبة إلى العلم، والعلم بالنسبة إلى الإرادة، ولا يلزم من وجود المصحح وجود ما هو مصحح له، فإذا المصحح من الشروط لا من قبل العلل، وقد اعتمدوا فى تعيين الوجود على إلزام أحكام العلل بالعدم ووجوب تعليل المشترك بعلة مشتركة ووجوب الاطراد ومنع التركيب والشروط ليست كذلك، فإن الشيء الواحد يصح أن يكون مشروطاً بأشياء ويصح أن يكون شرطاً فى أشياء، والشروط لا يؤثر المشروط فصح أن يكون وجوداً وعدمًا، وقد احتج الشيخ أبو الحسن على جواز الرؤية من السمع بقول الحكيم ﴿رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فإن كان عالمًا بامتناع الرؤية عليه تعالى كيف سألها!! وإن لم يكن عالمًا بذلك فكيف يسوغ أن يجهل من صفة ربه ما يعلمه حثالة المعتزلة.

قالوا: إنما سأل لقومه لا لنفسه فإنه عالم (*) بامتناعه عليه قلنا: لو كان كذلك لكان ذلك تأخيرًا للبيان منه عن وقت الحاجة وإنه لا يجوز، ألا ترى أنهم لما قالوا اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة عجل الجواب: فقال إنكم قوم تجهلون قالوا أتيناك بخلق علمه ضرورى لما علمه بالنظر قلنا: العلوم بعد حصولها كلها ضرورية، فلا معنى لطلب تحصيل الحاصل وقد قرر الفخر وجه هذا الدليل بأنه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن، والمعلق على الممكن ممكن.

ويرد عليه: أنه لا يلزم من كونه ممكنًا فى نفس الأمر أن يكون ممكنًا مع تقدير التجلى، فإن الممكن لنفسه قد يمتنع لغيره كيف وسياق الآية يدل على خلاف ما ذكره، فإن المفهوم منه التنبيه على غاية البعد، وهو كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤].

وأقرب من هذا كله أن الله تعالى أخبر أن الرؤية ستكون للمؤمنين في الدار الآخرة، وقوله حق ووعد صدق ولا يقع إلا جائزاً، فكل ما يدل على السمع على أنه سيقع يدل على جوازه، وما تمسك به المعتزلة من اشتراط البنية وانبعث الشعاع، فحاصل قولهم يرجع إلى قولين أحدهما أن خروج الشعاع واتصاله بالمرئى شرط في حصوله.

الإدراك الثاني: أن الشروط خروج الشعاع واتصاله بالهواء(*) المتصل بالمرئى سبباً لحصول الإدراك وهو قول أكثرهم، وأما القائلون بالانطباع وهم الحكماء وساعدهم من المعتزلة أبو الحسين والكعبي فمذهبهم يرجع إلى أن الصورة المنطبعة في الرطوبة الجليدية المنتشرة في الحس المشتك هي المدركة.

أما الشبح الخارج فغير مدرك، ومنهم من زعم أن الشبح الخارج هو المدرك والصورة المنطبعة شرط في إدراكه.

وقد علمت أن الأشعرية يردون الإبصار إلى مجرد خلق إدراك في العين السليمة، وجميع ما ذكر إن كان شرطاً فهو شرط في العادة، واحتجوا على إبطال اشتراط الأشعة الشعاع عقلاً: بأنه لو كان شرطاً لما أدرك المرئى المقابل عند هبوب الرياح لتشويش الشعاع وتفريعه، وبأننا إذا فتحنا أجفاننا أدركنا نصف كرة العالم مع العلم بأنه لم يخرج من العين من أجزاء الشعاع ما ينبسط على جميع ذلك، فإن الشعاع ليس بعرض لا متناهي انتقاله، وإنما هو أجزاء لطيفة وحققوا ذلك بأن الإدراك معنى واحد فلا يقوم إلا بالجواهر الفرد، ويطلب أن يكون مشروطاً بشرط لا يقوم لمحلّه، فإن الشرط لا بد أن يكون في محل الشرط وإلا لجاز أن يقوم للحياة لمحل والعلم بغيره، وإذا صح قيامه بالجواهر الفرد امتنع أن تنفصل منه

الأجزاء الكبيرة وبذلك يبطل إذا قول من رده إلى انطباع الصورة فإن الصورة مركبة ولا(*) تنطبع في المهد.

قوله: ويدل على وجوب الرؤية أنها ستكون وعداً من الله تعالى صدقاً وقولاً حقاً قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)﴾

[القيامة: ٢٢، ٢٣]

والنظر إذا عدى بحرف إلى اقتضى الرؤية نصاً لا يحتمل غير ذلك يريد أنه يراد منه المقابلة إذا عدى بنفسه، ويراد به التأمل إذا عدى بفي، ويراد به الرحمة إذا عدى باللام، وبالجمله فالنصوص الدالة على وقوع الرؤية كثيرة منها ذكر قوله تعالى في صفة المجرمين: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (١٥)﴾ [المطففين: ١٥]، فإن المؤمنين لو كانوا كذلك لما تحقق الوعيد، وقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦].

وقال أبو بكر وحذيفة وأبو موسى الأشعري -رضى الله عنهم- الزيادة النظر إلى وجهه الكريم، ومنها قوله عليه السلام: ^(١) «ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته» والتشبيه للرؤية لا للمرئي يعني أن من شاهد القمر لا يشك في أنه رأى له كذلك من رأى يوم القيامة ومعنى لا تضامون أى لا يلحقكم مشقة في رؤيته كما يلحق المشقة في رؤية الخفى، وروى بفتح التاء وتشديد الميم وهو دليل على نفى الجهة عنه، ولم يزل السلف قبل ظهور البدع يرغبون إلى الله تعالى في رؤية وجهه الكريم وإذا تضافرت ظواهر الكتاب

(*) لوحة ٥٣ / ١ من المخطوط.

(١) قوله عليه السلام: «ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته»، النسائي (ج ٤ / ٤١٩)، أحمد (ج ٢ / ٥٣٣)، عمدة القارى (ج ٢٧ / ٨٧).

والسنة وقول سلف(*) الأمة على إضافة الرؤية إليه سبحانه زال احتمال من يحمل ذلك في الآية على حذف مضاف ويقول المراد منها إلى نعم ربها ناظرة .

قوله : فإن عارضوا بقوله تعالى : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ [الأنعام : ١٠٣] فمن أصحابنا من قال الرب يرى ولا يدرك لأن الإدراك ينبىء عن الإحاطة ودرك الغاية والنهاية ، يعنى : أنه لا مانع أن يرى بالبصر من غير إحاطة كما يعلم بالقلوب من غير إحاطة ، ومنهم من جمع بين الآيتين بتخصيص الأبصار ، فإن آية وقوع الرؤية مقيدة بدرك الآخرة . وهذه مطلقة فيحتمل على عدم الإدراك فى دار الدنيا .

قوله : فإن عارضوا بقوله تعالى فى جواب موسى عليه السلام «لن ترانى» وزعموا أن (لن) يقتضى النفى على التأييد ، قلنا : الآية من أوضح الأدلة على جواز الرؤية فإنها لو كانت مستحيلة لكان معتقد جواز الرؤية ضالاً وكافراً ، وكيف يعتقد ما لا يجوز على الله تعالى من اصطفاة لنبوته واختاره لرسالته وشرفه بتكليمه وخصه بكرامته وجعله أفضل أهل زمانه وأيده ببرهانه .

وكيف يجوز للأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامه - الريب فى أمر يتعلق بعلم الغيب؟ فيجب حمل الآية على أن ما اعتقد موسى - عليه السلام - جوازه جازى لكن ظن أن ما اعتقد جوازه فيرجع النفى إلى الإنجاز وما سأل موسى - عليه السلام - ربه فى الحال فيصرف النفى(**) إليه . والجواب يدل على قضية الخطاب قد تقدم أن الآية حجة على الجواز وتقدم اعتراض المعتزلة عليها ، والجواب عنه : فإن قالوا : نحن إنما نورد ذلك لمعارضة ما زعمتم دلالة على الوقوع والآية تنفى ذلك .

(*) لوحة ٥٣ / ٢ من المخطوط .

(**) لوحة ٥٤ / ١ من المخطوط .

فالجواب: ما أشار إليه أجزاء من المعتزلة إن كان في عدم تمنى اليهود الموت ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم وهم يتمنونه في النار، ولو سلم إشعارها بالتأييد فهو بحسب ما سأله الحكيم، وهو إنما سأل في الدنيا فلا ينفي ذلك وقوع الرؤية في الدار الآخرة.

فصل : قوله : الرب سبحانه وتعالى منفرد بخلق المخلوقات

ولا خالق سواه ولا مبدع غيره، وكل حادث فإنه تعالى محدثه، وقالت المعتزلة : المحدثون مخترعون أفعالهم بقدرهم وخالقوها، والرب تعالى غير موصوف بالاعتقاد على أفعال العباد، والدليل على تفرد الرب سبحانه وتعالى بالخلق قوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [النحل : ١٧] .

فتمدح تعالى بالخلق وأثنى على نفسه ولو شاركه غيره لبطلت، فأيده التمدح فبان أنه تعالى خالق كل شيء، ثم الأفعال دالة على علم فاعلها، والأفعال الصادرة عن العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها .

قد تقدم في فصل إثبات الوجدانية أن الله تعالى منفرد بالخلق والتدبير، والرد على الثنوية والطبائعيين والمنجمين، ووضح بإثبات أنه تعالى فاعل بالاختيار(*) إبطال ما صارت إليه الفلاسفة من الإيجاب الذاتي وإثبات الوسائط ولم يبق سوى دعوى المعتزلة أن المحدثين مخترعون لأفعالهم مستندون إليها بها، وأن العبد يوقع على خلاف ما يريد الله منه إيقاعه، فإن الله تعالى يريد من العباد الإيمان والطاعات، والعباد يريدون الكفر والعصيان ويقع مرادهم، وأن ما كلف الله به العباد غير مقدور له على زعمهم . والمقصود من هذا الفصل إبطال ذلك وقد تمسك الأصحاب بالمتقول والمعقول أما المتقول كقوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [النحل : ١٧] .

تمدح بالخلق فلو شاركه غيره في الخلق لما تم التمدح له وقال على وجه الإنكار ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [فاطر : ٣] .

وقال في عُلَى نفسه : ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف : ٥٤] إلى غير ذلك ، وأما المعقول فهو أن العبد لو كان خالقاً لفعله لكان محيطاً بتفاصيله وهو لا يحيط بمعظم تفاصيل فعله ولا يتصور القصد إلى إيجاد الفعل مع الجهل به .

وقد فرض الشيخ أبو الحسن الدليل عليهم في أفعال الساهي والغافل فإنها عنده محض فعله مع سهوه وغفلته ، ولو جاز وقوع الفعل من الجاهل بتفاصيله لبطلت دلالة الأحكام على علم الفاعل ، فإن قالوا هذا الدليل لا يدل على امتناع الفعل من العبد ، وغايته لو سلم لكم أن يدل على أنه ليس فاعلاً له وأنتم تدعون الامتناع ، فلو قدر أن صادقاً أنبأ شخصاً بتفاصيل فعله للزم على موجب قولكم أن يصح(*) كونه خالقاً . قلنا الغرض من هذا الدليل إبطال ما صرتم إليه من أن الواقع من العبد محض فعله ، وأنتم لا تقولون به ، وإذا حاولنا الدليل على امتناع إحداث العبد لفعل ما استدللنا بعموم قدرة الله تعالى وإرادته وعلمه ، فإن نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة ، فإن الفعل الممكن إنما افتقر إلى القادر من حيث إمكانه وحدوثه ، فلو تخصصت صفاته تعالى ببعض الممكنات للزم اتصافه بنقيض تلك الصفات من الجهل والعجز وذلك نقص والنقص مستحيل عليه ، ولاقتضى تخصصها تخصصاً ، وتعلق المخصص بذات واجب الوجود وصفاته محال ، وإذا ثبت عموم صفاته فلو أراد الله تعالى إيجاد حادث وأراد العبد خلافه ، ونقل مراد العبد دون مراد الله سبحانه وتعالى لزم المحال المفروض من إثبات إلهين ، ولا ينجيهم قولهم : إن الله قادر على إلقاء العبد لما يريد وأحد الإلهين لا يقدر على إلقاء الآخر لما يريد ، لما يقدم بيانه من أن الذي يقدر الله

على إجلائهم إليه إيمانهم مضطرون إليه ، والذي كلفهم به وأقدرهم عليه إيمان اختياري فما يقدرون عليه غير ما يلجئهم إليه ، وقد تمسكوا في نصرة مذهبهم بنسبة عقلية وسمعية ، أما العقلية فقالوا : وقوع الأفعال من العبد على وفق قصده ودواعيه إقداماً وإحجاماً دليل على أنه موجد لها ومخترعها وكذلك وجود الإحساس (*) .

فالتمكن من بعض الأفعال دون بعض كالقدرة على التحرك إلى يمينه ويساره وخلفه وأمامه دون التحليق في الهواء ، دليل على تحقق قدرته بالنسبة إلى بعض الأفعال ، وقالوا : إذا لم يكن للعبد فعل بطلت قاعدة التحسين والتقبيح والتكليف وكانت التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وتكليف بالمحال ، إذ حاصلها أفعالها من لا فعل له وأفعل ما أنا فاعله ، وعلى هذا يحسن من الله تعالى ولا من العقلاء مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب ، وذلك انسلاخ عن مقتضى العقل والعرف والشرع ، وأما السمعية فلقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (٥٤) ﴿ [يس : ٥٤] ، ﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ (٤) ﴿ [العنكبوت : ٤] ، إلى غير ذلك من آي لا تحصى كثرة .

وأجاب الأصحاب عن هذه الكلمات بأن الاستدلال على أن العبد فاعل بوقوع الفعل على وفق قصده وداعيته باطل طرداً وعكساً ، أما طرد فلو قوع كثير من الأفعال على وفق القصد والداعية مع الاتفاق على أنها محض فعل الله تعالى لخروج الأرواح من الأشباح عند القصد بملابسة جرح أو حرف إلى غير ذلك ، وبحصول الشبع عند الأكل والرى عند الشرب والفهم عند التفهيم وخلق الألوان (**) والروائح عند تقريب بعض الأجسام من بعض ، وأما ممكناً فلما

(*) لوحة ٥٥ / ٢ من المخطوط .

(**) لوحة ٥٦ / ١ من المخطوط .

سلمتموه من وقوع الأفعال اليسيرة مع عدم القصد والداعى من الغافل والساهى ، وأما ما يجده العبد من تيسير بعض الأفعال دون بعض فهو راجع إلى سلامة البنية أو خلق الكسب على بعض الأفعال .

فإننا وإن قلنا : إن الأفعال كلها منسوبة إلى الله تعالى خلقاً واختراعاً فلا يذكر أن بعضها مكسوب ، وسنبين الفرق بين الكسب والاختراع فى الفصل الذى يليه - إن شاء الله تعالى - وعلى إثبات الكسب يخرج القضاء بحسن الأفعال وقبحها وحسن المدح والذم والثواب والعقاب ، وأما ما ألزموه من التكليف بالمحال فقالوا : قد علمتم من خصوصكم تجويز ذلك وليس مما يدعى بطلانه بالضرورة ، وأنتم مطالبون بالاستدلال على امتناعه وأقرب ما يدل على جوازه أن الله تعالى كلف الكفار بالإيمان بالإجماع وقد علم من بعضهم عدم الإيمان وأجز بذلك وخلق لهم داعى الكفر ومع ذلك فممتنع وقوع الإيمان منهم ، إذ لو وقع للزم انقلاب العلم جهلاً ولزم الخلف واجتماع الضدين ، ولا فرق بين المستحيل لنفسه والمستحيل لغيره ، وأما تشعيثكم بقولكم : إن حاصل ما صرتم إليه أفعال يا من لا فعل له فهو لازم لكم - أيضاً - على أصولكم ، فإن المحسن للتكليف عندكم ، والمقصود منه استصلاح العبيد فى سيرتهم وسرائرهم (*) .

فمن علم الله تعالى أنه إذا كلفه لا ينصلح ولا يزيده ذلك إلا عتواً واستكباراً ، فكأنه قال ألحق بك هذا الفعل لصلاحك به مع علمى أنك لا تنصلح وجوابكم عن ذلك جواب لنا ، وقد ألزمهم الأصحاب إلزامين مفحمين أحدهما أنكم إذا قلتم تشبيه المعدوم ، وأن الأشياء ثابتة فى العدم على حقائقها غيبة المؤثر فى ذلك ، وأن المؤثر إنما يؤثر فى إعطائها حالة الوجود لا غير ، ومعقول الوجود عندكم فى جميع الأشياء معقول واحد والتكليف لم يتوجه وجد أو لم يوجد ،

وإنما يتوجه بخصوصيات الأفعال كقوله : اعبد الله ولا تشرك به شيئاً وَصَلَ وَلَا تَغْضَبْ ، وإذا كانت هذه الخصوصيات هي مناط النفع والضرر والمدح والذم ، والتحسين والتقبيح ومتعلق الثواب والعقاب ، فتكليف المحال إلزام على أصولكم فإن الأفعال من هذا الوجه ليست مقدورة البتة لقادر لا قديم ولا حادث ، والذي يقدر عليه هو محض الوجود ، وهي قضية واحدة في الحسن والقبح لا تختلف فعاد الإلزام عليكم .

الإلزام الثاني : أنه إذا تحدث جهة التأثير وهي محض إعطاء الممكن الوجود ، وهو لا يختلف في الوجودات وجب أن يقولوا بعموم قدرة العبد ، وأن تكون صالحة لإيجاد كل موجود من الجواهر وسائر الأعراض والنشأة والإعادة ، وخلق السموات والأرض .

فصل : قوله : العبد غير مجبر على أفعاله بل (*) هو قادر عليها مكتسب فعلها

والدليل أن العاقل يفرق بين أن تتحرك يده ضرورة وبين أن يحركها قصد أو معنى كونه مكتسباً أنه قادر على فعله ، وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاعه الفعل أى المقدرو ، وذلك بمثابة الفرق بين ما يقع مراداً وبين ما يقع غير مراد ، وإن كانت الإرادة لا تؤثر في المراد . اعلم أن العقلاء قد اختلفوا في هذه المسألة على أقوال فذهب بعضهم إلى أن العبد لا قدرة له البتة وهم الجبرية وردوا ما يجده المؤمن تيسير بعض الأفعال عليه دون بعض إلى سلامة البنية وعدم الآفة ، وهذا محال إنما أشار إليه الإمام من أن الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وغيره وبين أن يدخل الدار باختياره أو يحرك يده أو يسحب ، والتفرقة لا يرجع إلى ذات المتحرك فإنها في حال دخوله بنفسه وحال سبحه لا تختلف ، وكذلك تحريك الغير ليده السليمة فتعين أن ترجع التفرقة إلى أمر زائد وذلك الزائد ، يمتنع رده إلى السلامة ونفى الآفة ، فإنه مدرك بالحس ، والعدم لا يحس ، ويدرك بالضرورة أن لذلك المعنى نسبة إلى الحركة ليست مقارنة للحركة كمقارنة لون اليد للحركة ، ثم اختلف المثبتون لهذا المعنى الذى سموه قدرة فزعم الشيخ أبو الحسن أنها تتعلق ولا تؤثر فإن الفعل (**) عنده واقع لمحض قدرة الله تعالى ولا يتصور وقوع مقدوره بين قادرين ، قالت التفرقة عنده بين الحركتين إلى أن أحدهما واقعة على وفق قصده واختياره ، والأخرى غير واقعة كذلك إلى اعتقاد بعض

(*) لوحة ٥٧ / ١ من المخطوط .

(**) لوحة ٥٧ / ٢ من المخطوط .

الأفعال عادة فسمى أحد القسمين مقدوراً وهو متعلق التكليف، والثاني غير مقدور والتكليف بمثله يكون من تكليف المحال وهو يقول بجوازه، وورد النقل عنه في وقوعه ومنهم من زعم أنها تؤثر واختلفوا في جهة التأثير، فزعم القاضى ابن الباقلانى أنها تؤثر فى أخص وصف الفعل، فإن الحركة من حيث كونها حركة تنقسم إلى صلاة وغضب وسرقة وغير ذلك، وهذه الوجوه منسوبة للعبد كسباً، وأصل الفعل منسوب إلى الله تعالى إيجاداً وإبداعاً.

قال: ولهذا يندفع ما تُشعّت به المعتزلة من تعذر ورود الخطاب بالتكاليف وحسن المدح والذم والثواب والعقاب فإن جميع ذلك يترتب على خصوص هذه الأفعال، وهى مكسوبة للعبد ثم عين أن أخص وصف الفعل حال نفسه، واختار الشهرستانى هذا المذهب وقدره على زعمه أحسن تقدير وإلى مثل ذلك ذهب الأسفراينى إلا أنه ينفى الأحوال، ويقول إنه أخص وصف الشيء وجه واعتبار فى العقل، وضعّف هذان المذهبان بأن ذلك الأخص المفروض، إما أن يكون ممكناً فى نفسه(*) يصح تعلق القدرة به أو لا، فإن كان ممكناً وجب إسناده إلى عموم قدرة البارى تعالى، وإلا لزمه التخصيص فى صفاته، وهو الذى فرّ منه وإن يكن ممكناً فلا يصح نسبته إلى قدرة حادثة ولا قديمة

وأكد الإبطال على أبى إسحق بأن الوجه والاعتبار، إنما هو فى مجرد العقل، فكيف يصح القصد إلى أن نحصل فى الخارج ما لا وجود له إلا فى الذهن؟

وزعمت المعتزلة: أن قدرة العبد تستقل بالتأثير، وأنه يتمكن من إيقاع الفعل على خلاف ما يريده الله تعالى، وأن كل ما كلف الله تعالى به العبد غير مقدور

(*) لوحة ٥٨ / ١ من المخطوط.

له وقد تقدم إبطاله وصار الإمام في آخر عمره إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في أصل إيجاد الفعل ، كما ذهبت إليه المعتزلة ، إلا أنه قال : إن العبد إنما يوقع ما يوقعه على أقدار قدرها الله وقال : إن هذا المذهب هو الجامع لمحاسن المذاهب ، فإن القدرة إذا لم تؤثر من وجه البتة لم يحسن التكليف ولا تخصيص فعل ما بثواب ولا عقاب كما ألزمته لأبي الحسن ففي إثبات ذلك ما يدرأ هذا .

وحيث قال إن العبد لا يوقع إلا ما قدر الله له وما شاء أن يوقعه لم يلزمه ما لزم المعتزلة من مخالفة الإجماع ، وهو أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، ولا المحذور واللازم من تقدير إلهين وما ذكره لا ينجم من الجبر ، فإن العبد إذا كان لا يوقع إلا ما خصَّصه الله له وقدر (*) إيقاعه فعند ذلك لا يتأتى منه الفعل بدون ذلك ، وإذا أراد الله ذلك فلا يتأتى منه الترك البتة فالجبر لازم له ، والحق أن الإنسان كما يجد من نفسه ما ينافي بعض الأفعال زائداً على سلامة البنية يجد من نفسه ما لا يستقل دون إعانة الله تعالى .

كما قال سبحانه وتعالى : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة : ٥] ، وقال : ﴿يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمْنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ [الحجرات : ١٧] ، والفرق بين المخترع والمكتسب كما عبر عنه الأسفرايني : أن المكتسب فعل فاعل بمعين ، والاختراع فعل فاعل بلا معين فلا جبر ولا استقلال ، والأشجار الموصوفة بالحركة محرركة لا غير ، والله تعالى مُحَرِّك لا غير ، والعبد في بعض أفعاله مُحَرِّك فهو محرك بتحريك الله إياه فمن نظر إلى أول الأمر اعتقد محض الجبر ومن نظر آخره وغفل عن الحالة الوسطى اعتقد محض الاستقلال ومن نظر إلى المجموع تحقق له معنى الاختراع والكسب معاً «لا حول ولا قوة إلا بالله» .

وقد صرح الغزالي^(١) فى بعض كتبه بهذا المعنى ، وقال العبد مجبور على أن يختار وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ﴾ (٢٨) [التكوير : ٢٨] أثبت للعبد مشيئة ثم قال : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ [التكوير : ٢٩] ويتفرع على مسألة خلق الأفعال مسألة ، وهو إبطال التولد ، ولما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لفعله (*) ومستقل به وكان من حكم القدرة الحادثة لا تؤثر مباشرة إلا فى محلها ، وقد نُسب إلى العبد فقال خارجة عن محل قدرته كالخرق والحرق والقطع وغير ذلك ، وترتب عليها المدح والذم والثواب والعقاب والغرامات قالوا : هو مقدور للعبد بواسطة القدرة على سببه وسموه متولد كحركة الخاتم عند تحريك الإصبع ، فالسبب والمسبب مقدوران معاً للعبد عندهم ، إلا أن أحدهما مباشر والآخر بالتوسط ثم عدوا المولدات أربعة أنواع المتفق عليها منها المولود المولد للأم ، والنظر المولد للعلم ، والتقريب على وجه خصوص لتقريب الشمع من النار واختلفوا فى الرابع وهو الموجب لهوى هل هو الاعتماد والحركة .

وزعم أبو هاشم^(٢) أن الموجب هو الاعتماد ، وزعم الجبائى أن الموجب هو الحركة وهذا المذهب هو غير مذهب أرباب الطبائع .

(١) الغزالي : هو : حجة الإسلام وزين الدين ومجدد القرن الخامس الهجرى وكنيته : أبو حامد الغزالي ، واسمه : محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسى . اسم العائلة : الغزالي وقيل الغزالي تشديد الزاى نسبة لعمل ابنه غزالاً للصوف على طريق أهل بلده . ومشهور : بـ الغزالي . مولده : بالطابران من قرى الطوس بإقليم خراسان عام ٤٥٠ هـ الموافق ١٠٤٨ م ، وفاته : أيضاً بالطابران : طوس بالقرب من مدينة مشهد فى شمال شرق جمهورية إيران الإسلامية عام ٥٠٥ هـ الموافق ١١١١ م .

(*) لوحة ٥٩ / ١ من المخطوط .

(٢) أبو هاشم : سبق التعرف به .

فإن السبب عندهم يوجب أثرهم إلا أن يمنعه مانع ، والمعتزلة تزعم أن السبب المولد يقتضى أثره إلا أن يمنع منه مانع ولم يعطوا حكم العلة العقلية ، فإنه لا يصح تأخر مقتضاها ، وإذا ثبت أن الله تعالى خالق كل شيء بطل التولد ، فإنهم إنما أثبتوه من آثار القدرة الحادثة .

أما قادية القديم فنسبتها إلى جميع ما تحصل بها نسبة واحدة لأنه تعالى لا يفعل إلا خارج ذاته ، ونقل فى الشامل الاتفاق(*) من المعتزلة على أن التولد عندهم فعل فاعل السبب ونوقش فى دعوى الإجماع منهم مع قول النظام إن من المولدات ما يضاف إلى الله تعالى ، لا على أنها فعله ، لكنه خلق سببها ، وهى تقتضى لذاته أثرها .

وقال حفص الفرد إنما يقع مبايناً لمحل بالقدرة على قدر اختيار المتسبب فهو فعل الفاعل السبب كالقطع والفصل وما لا يقف على قدر إختياره كالهوى عند الدفع للحجر فليس من فعله ، واختلفوا فى وقت تعلق القدرة بالمولد فذهب أكثرهم أنه لا يزال مقدوراً إلى وقوع سببه ، فيجب حينئذ به وينقطع أثر القدرة عنه ، ومنهم من قال : إنما ينقطع أثر القدرة عنه إذا وقع .

وأما وجوب سببه : فلا يمنع كونه مقدوراً ، واتفق جمهورهم على أن الألوان والطعوم لا يقع مولده ، وذهب العامة إلى أن الحوادث التى حكموا بأنها مولدة حادثة ولا فاعل لها البتة ، وهذا يقدر فى دلالة وجود الصانع واتفقوا على أن المولدات كلها خارجة عن محل القدرة إلا بالنظر ، فإنه يولد العلم فى الذات ومما تمسك به الأشعرى فى إبطال التولدات قالوا : هذه الأفعال المحكوم عليها بأنها مولدة لا تخلو إما أن تكون مقدورة لفاعل السبب أو غير مقدورة والقسمان

باطلان . فالقول بالتولد باطل ، أما الحصر فضرورى ، وأما إبطال أنها مقدورة لفاعل السبب فلأن الأثر (*) عندهم واجب عند وجود سببه ، فلو كان مقدوراً للزم وقوع أثر من مؤثرين وأنه محال ، وأما إنها كانت غير مقدورة له ، فإما أن يكون لها فاعل غيره أولاً :

الأول : تسليم للمسألة وهو الله تعالى .

والثانى : يقدر فى احتياج الصنع إلى الصانع .

فصل : قوله : لا يجب على الله تعالى شيء

وما أنعم به فهو فضل وما عاقب به فهو عدل ، ويجب على العبد ما يوجبه الله تعالى ، ولا يستفاد لمجرد العقول وجوب شيء بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقة من قضية الشرع وموجب السمع .

والدليل : على أنه لا يجب على الله تعالى شيء أن حقيقة ما يستوجب اللوم بتركه والرب متعال عن التعرض لذلك ، والذي يوضح ذلك أن طاعات المكلفين تجب عند المعتزلة شكراً لله تعالى على ما أولى من الآلاء ، وإذا كانت عوض النعم فيستحيل أن يستحق مؤدى الواجب ثواباً ، ولو جاز أن يستحق العبد على أداء الواجب عوضاً لجاز أن يستحق الرب على الثواب شكراً . اعلم أن هذا الفصل مشتمل على مسألتين :

أحدهما : إبطال الوجوب على الله تعالى .

والثانية : حصر مدارك الوجوب على العباد في مسالك الشرع المنقول دون قضايا العقول خلافاً للمعتزلة في المسألتين معاً ، ولم يحتجها هنا على المسألة الثانية ، والمسألتان معاً من فروع التحسين والتقبيح العقلي ، وإذا أبطلناه لم (*) يبق للإيجاب العقلي أصل للوجوب عادة الأصحاب بالبحث في هذه المسائل على وجه التنزل وإلزام مناقضات للخصوم ، وقد اختلف البغداديون والبصريون بعد اتفاقهم على أصل الوجوب على الله تعالى ، فزعم البغداديون أنه يجب على الله تعالى غاية الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم ، فلا يجوز في حكمه بأي وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل وما يفعله ، قالوا : بناء على هذا الأصل أن

ابتداء الخلق واجب ، ومن علم من خلقه أن يكلف فيجب عليه اكتمال عقله وإزاحة علله وخلق الألفاف له ، ثم قالوا : إن كل ما ينال العبد من الأمور الضرورية والآلام فهو الأصلح له ، وإذا ارتكب معصية فهو الذى اختار لنفسه الفساد ، ويجب على الله تعالى معاقبته إن لم يتب ، ولم يكن من الصغائر ، قالوا وهو الأصلح فى حق الفاسق ، قالوا : وقد ورد الوعيد به ، وعدم وقوعه خلف وقد أخذوا مذاهبهم من الفلاسفة وهو أن الله تعالى جواد ، وأن الواقع فى الوجود هو أقصى الإمكان ، ولو لم يقع ذلك لم يكن جواداً ، وقد ألزمت المعتزلة أن البارى - سبحانه وتعالى - لا يكون له اختيار فى ترك فعل البتة لوجوب ابتداء الخلق ، ووجوب اختصاصه بالوقت المعين ، ووجوب فعل الأصلح ووجوب الثواب والعقاب عليه ، ولما استبعد البصريون منهم ذلك ، قالوا لا يجب أصل الخلق ولكن(*) متى أراد الله تعالى بتكليف عبد فيجب عليه اكتمال عقله وإزاحة علله وما يترتب على ذلك من الثواب والعقاب . والوجه : أن يبطل مسألتى التحسين والتقبيح التى بنوا عليها هذه الأهواء ثم نعود إلى ذكر ما التزمه الأصحاب من المناقضات فى هاتين المسألتين .

اعلم أن الحسن والقبح يطلقان باعتبارات ثلاثة :

الأول : الحسن هو الملائم للغرض والقبح هو المنافر للغرض ، والملائمة والمنافرة يرجعان إلى ميل النفس والطبع ونفرتهما ، وهما بهذا الاعتبار أمران عرفيان يختلفان باختلاف الأشخاص والأحوال ، وتفسير الحسن والقبح بهذا الاعتبار لا نزاع فيه .

الثانى : أن الحسن كل صفة كمال كالعلم فإنه حسن بنوعه ، وكالجهل فإنه قبيح بنوعه وهذا عقلى لا نزاع فيه .

الثالث: الحسن ما يتوقع فاعله الثناء من الله تعالى والثواب ويتوقع اللوم والعقاب على تركه في الدنيا والآخرة والقبیح وهذا محل التنازع، والأشعرية تقول إن ذلك يرجع إلى وقوع جائز عيني، ووقوع الجائزات العينية لا يهتدى إليه إلا بأنباء الصادق عادة.

والمعتزلة والخوارج والكرامية تقول: إن الباري حكيم وأن الحكيم لا يفعل ولا يأمر ولا ينهى إلا على وفق الحكمة والباري لا يتضرر ولا يتنفع، فتعين حصر الصلاح فيما يرجع جلب نفع العبيد أو دفع ضرر عنهم.

قالوا: وإذا كان مضمون الفعل مصلحة خالصة أو راحة، فالحكيم لا بد أن ترجح تركه (*) على فعله، وإن استوت جهة المصلحة والمفسدة فيه فموجب ذلك التخيير، فإذا وقفنا بعقولنا على شيء من ذلك إما بضرورة أو نظر حكما به، وإن وقفت العقول على إدراك شيء من ذلك تلقيناه من الشارع، فالشرع مخبر عن حال المحل، كالحكيم الذي يخبر أن هذا بارد وحار لأنه يثبت حكماً في المحل، وعلى هذا الأصل عليهم القول بالتقييح ثم قسموا الأفعال إلى ثلاثة أقسام منها:

ما يدرك حسنه وصحته بالضرورة كحُسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار.

ومنها: ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر كحُسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع.

ومنها: ما لا يستقل العقل بإدراك حسن فيه ولا قبح حتى يرد الشرع به لحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال.

وقد تمسك الأصحاب بالرد عليهم بالمناقضة العرفية والمناقضة المذهبية والمناقضة العقلية.

(*) لوحة ٦١ / ٢ من المخطوط.

فأما العرفية فقالوا: ادعيتهم إدراك حسن بعض الأفعال وقبحها بضرورة العقل، وحكم الضروري أن لا يختلف فيه العقلاء عادة وعرفاً ونحن نخالفكم ولا يمكن حمل ذلك عليه فإن العادة تحيل مثل ذلك من الخلق الكثير والجسم الغفير مع توالي العصور ومر الدهور، قالوا: إنا لم نخالفكم فى شىء البتة فإننا نُحسن جميع ما تحسنونه ونقبح جميع ما تقبحونه، وإنما الخلاف فى المدرك فنحن نقول إنه من العقل (*) وأنتم تقولون إنه من الشرع، ولا يبعد الاختلاف فى المدرك بعد الاتفاق على أصل العلم، كاختلافكم مع الكعبى فى أن خبر التواتر يفيد العلم ضرورة أو النظر فيما أجاز الأصحاب لوجهين:

أحدهما: إنا لم نتفق قط فى صورة إلا فى اللفظ والحسن منا ومنكم نقول بالاشتراك اللفظى، فنحن نقول إنه يرجع إلى تعلق الخطاب والقول ولا يكتسب المقول من القول صفة، كما لا يكتسب المعلوم من العلم صفة، وأنتم تزعمون أنه صفة فى المحل نفسه أو تابعه عند الجمهور منكم ونحن ننفى القسمين معاً.

الثانى: إنا لا نسلم بالكلية فإنه يحسن عندنا من الله تعالى إيلام البرايا من غير جرم سابق ولا التزام عوض بحق، وأنتم لا تقضون بحسنه من الله تعالى إلا بأحد الأمرين، فلم يتفق فى كل صورة.

وأما المناقضة المذهبية: فقالوا: ادعيتهم أن الألم قبح وإنه لحسن النفع والراجح ومن صورة ذلك أن يكون فيه نجاة، فقال أبو هاشم: التزم التسوية بين الصورتين وأحكم أن الكذب يحسن فى مثل هذه الصورة فقليل له، إذا قلت أن من جنس الكذب ما يوصف بالحسن ومن أصله أن كل حُسن يصح من الله تعالى فعله والمتكلم على من فعل الكلام لا من قام الكلام فجوز بأن يخلق الله تعالى كذباً نافعاً ويتصف به متبلد ولم يحرج جواباً.

وأما المناقضة العقلية هو فى الفعل فإنهما متساويان فى الصورة والصفة بدليل الفاعل عن المسند فيهما لا يفرق بينهما وقد قضيتم تقبيحه (*) ابتداءً وحسنه وحكم المثليين لا يفترقان فى صفات النفس وما لا يلزم النفس والمعتزلة شبيه الأولى قالوا إن العقلاء مجمعون على تحسين الصدق النافع وتقبيح الكذب الضار، والظلم الذى لا ينتفع به الظالم وتحسين شكر المنعم وإنقاذ الهلكى والغرقى قالوا: وقد اعترف بجميع ذلك من ينفى الشرائع من البراهمة.

فدل على أن ذلك من موجبات العقول قلنا ذلك يرجع إلى الملائمة والمنافرة ونحن نسلّمه، ومحل التنازع غير ذلك، وهو أنه إذا فعل شيئاً من ذلك أثيب عليه فى الآخرة أو يعاقب على تركه، ومجرد العقل لا يهتدى لذلك.

وأما قولكم: إن البراهمة حسنت بعقولها. قلنا: جهلوا كجهلكم كما أنهم قبحوا فعل البهائم مطلقاً وأنتم تحسنونه بدليل سابقة أو التزام عوض لاحق.

الشبهة الثانية قالوا: من له غرض يناله إن صدق أو كذب فإنه يختار الصدق على الكذب ما ذاك إلا حسنه عقلاً، قلنا: موجه اعتقاد الشرائع.

قالوا: نفرضه فيمن لم يعتقد ذلك، قلنا: الاعتقاد موجب مذهبكم قالوا نفرضه فيمن نشأ فى جزيرة ولم يتصل بشرع، ولا خالط غيره من أرباب المذاهب.

قلنا: إذا بلغتم فى الغرض إلى هذه الصورة، فحينئذ يمنع ترجيح الصدق. فى الشبهة الثانية قالوا: لو حسن من الله تعالى كل شىء لحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وحينئذ لا يتميز (***) عن النبىء.

(*) لوجه ٦٢ / ٢ من المخطوط.

(**) لوجه ٦٣ / ١ من المخطوط.

قلنا: من صار من أصحابنا إلى أن دلالة المعجزة عقلية، فإنه يمنع صدور ذلك على يد الكاذب، لأن الدلالة العقلية لنفسها فلو وجدت غير دالة لانقلب الدليل شبهةً والعلم جهلاً وقلب الأجناس محال، ومن صار إلى أن دلالتها عادية جاوز صدورها على يد الكاذب، قال: والجواز العقلي لا يمنع القطع؛ والدلالة بناء على استمرار العادة كما إننا نقطع بأن كل إنسان نشأهده مخلوق من أبوين وإن جاوزنا خلقه، من غير تردد في أطوار الخلقه، وذلك الجواز لا يمنعنا من الجزم.

الشبهة الرابعة: قالوا: لو لم يكن الكذب قبيحاً لعينه لجاز أن خلق الله كذباً واتصف به، قلنا: هذا لازم أصلكم فإنكم تزعمون أن المتكلم من فعل الكلام، ونحن نقول المتكلم من قام به الكلام، وكلام الله تعالى أزلى متصف بالصدق، ومستحيل وصفه بالكذب لما فيه من النقص عدنا إلى إبطال الإيجاب العقلي، وقد استدل الإمام على إبطال الإيجاب على الله تعالى بأنه غير معقول بالنسبة إليه، فإنه لا يعقل إلا أن يكون تاركة معلوماً.

ولا يتحقق ذلك بالنسبة إلى الله تعالى، وبأن يوجبوا على الله تعالى من إثابة العبد على الطاعة، والطاعات الصادرة منه شكر لنعمته السابقة، ومَنْ إذا ما وجب عليه لم يستحق عوضاً فلا تحقق لوجوبه، وكذلك يلزمهم أيضاً إذا وجبوا على البارئ تعالى أصل الخلق وكمال(*) العقل وإزاحة العلل، وإذا كان ذلك واجباً على الله تعالى فكيف يجب الشكر على العبد، ومما لزم البغداديون في إيجابهم الأصلح على الله تعالى أنهم إذا لم يوجبوا ذلك في الشاهد على الإنسان بالنسبة إلى نفسه أولى من غيره، فكيف يوجبونه على الله تعالى ومستندهم في الإيجاب غائباً القياس على الإيجاب شاهداً، فإن قالوا: إنما لم يجب في الشاهد لأنه لو وجب لكان العبد في إجماعه مكذوباً.

قلنا: إن كان ذلك مانعاً من الوجوب فليكن مانعاً من أصل التكليف، ثم إذا كان ما يترتب على تحمل المشقة يربو عليه، فالعقلاء يعدون مثل ذلك مانعاً من الوجوب، ومما ألزموه وجوب سائر المندوبات؛ لأنها إنما طلبت لترجح مصلحتها فإن قالوا: علم الله تعالى أنه لو أوجبها عليهم لما امتثلوا.

قلنا: يلزمكم فيمن علم الله من الكافر إنه لا يؤمن إلا تكلفه بالإيمان وقد ألزمهم الأصحاب من أماته الله صغيراً وفيه حرمانه مما يترتب على التكليف من الثواب الجزيل، فإن قالوا: علم الله منه أنه لو بلغ وكلفه لما آمن، قلنا: فيلزمكم أن يميت الله تعالى سائر الكفار دون البلوغ لعلمه أنهم لا يؤمنون، فهو أصلح لهم من إبقائهم وتكليفهم وتخليدهم في النار.

وأما المسألة الثانية: وهو حصر الوجوب على العبيد في مسالك الشرع، فقد فرض الأصحاب الكلام فيها في مسألة وجوب شكر المنعم بالعقل.

فقالوا: لو وجب شكر المنعم بالعقل (*) فلا يخلو إما أن يجب لفائدة أولاً فائدة والقسمان محال - فالقول بالوجوب محال إما إيجابه لا لفائدة فعبت وترجيح لأحد طرفي الممكن بلا مرجح، وأما إيجابه لفائدة فتلك الفائدة إما أن ترجع إلى المشكور أو إلى الشكر ولا يصح عودها إلى المشكور فإنه لا يتضرر ولا ينتفع وبالشهوات والأجل وكما يتوقع الثواب على الشكر فقد يتوقع العقاب عليه بأن يقال له: أنت ومنافعك لي فكيف تصرفت في ملكي بغير إذني؟

وأن الشكر الذي أتى به لا يليق بجلاله، ثم كلما يقدر من الثواب، فالله تعالى قادر على إيصاله بغير واسطة شكره، وإذا كان ذلك ممكناً، فالعقل لا يوجب الواسطة، فإن قالوا ما ألزمتونا في مسالك العقول يلزمكم في الشرع

المنقول، فإننا نقول لزوجب في الشرع: فإما أن يجب لفائدة أولاً لفائدة والتقسيم إلى آخره.

قلنا: إما على أصولنا فنحن لا نوقف الإيجاب على فائدة ترجع إلينا بل الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون ولا يوقف الأفعال على الأغراض، ولا نقول: إن الله تعالى يفعل لداع يدعوه ولا شكر مع ذلك، إن أفعاله مشتملة على الحكمة أو نقول إنه لفائدة، والفائدة عاجله وآجله بإنباء الصادق، قالوا حصركم مدارك الأحكام في الشرع المنقول دون قضايا العقول، يقضى إلى إفحام الرسول فإنه إذا أظهر معجزته ودعا الخلق إلى النظر فيها قالوا لا يجب علينا(*) النظر إلا بشرع مستقر ولا يثبت الشرع ما لم ينظر ولا ينظر ما لم يجب علينا، فيقضى إلى الدور وإلى إفحام الرسول قلنا ما ذكرتموه ينعكس علينا في إيجاب العقول، فإن العقل لا يوجبه بضرورة لأمرين: أحدهما: اختلاف العقلاء فيه.

الثاني: إنه يتوقف على أمور نظرية، والموقوف على النظري نظري لا يكون ضرورياً، بيان وقوفه على الأمور النظرية إنه يتوقف على إيجاب المعرفة، وهو نظري وإيجاب النظر يوجب المعرفة، بناء على أن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به، فهو واجب وهو نظري أيضاً، وأنه لا طريق سواه وهو نظري؛ فتعين أن ما يوجبه بالنظر، وإذا كان كذلك فللعاقل أن يمتنع من النظر حتى يوجبه العقل، فيقول: لا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر، هذا من حيث الجدل، وأما من حيث التحقيق، فإن وجوب النظر لا يتوقف على نظر المكلف بل متى ورد الشرع وأجاز عن الإيجاب، وكان المكلف بحال يصح منه النظر والاستدلال، فقد تحقق الشرع والموقوف على نظره علمه بالوجوب لا نفس الوجوب، والمشروط في

(*) لوحة ٦٤ / ٢ من المخطوط.

التكليف أن يكون المكلف له سبيل إلى العلم بما كلف به ، فإن من أغلق عليه باباً ، وقال مهما خطر لى من فعل السكنات والحركات أفعله ، ولا تكليف لله تعالى علىّ لأننى لم أطلع على حكمه يكون عاصياً بالإجماع ، فإنه لا يخلو إما أن يكون من أهل الاجتهاد أو لا ، فإن كان(*) من أهل الاجتهاد فالواجب عليه أن ينظر ليعلم حكم الله تعالى بالإجماع ، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد وجب عليه السؤال وتعليل من يعرف حكم الله تعالى ، ومما يعظم موقعه على القائلين بالتحسين والتقبيح ، وموجب الأصلح على الله تعالى إيلاّمه للبهايم والأطفال فكيف حسن منه تعالى ذلك مع حكمهم بقبحه ، فصارت البكرية وهم المنسوبون إلى أبى بكر عبد الواحد إلى أنها لا تتألم وهو حجة للضرورة ، وصارت الثوبة إلى أن ذلك لا يصدر إلا من فاعل الشر ، وصار جماعة من غلاة الروافض ، وغريمه إلى إلزام التناسخ وقالوا : إنما حسن ذلك من حيث استحقوه سابقة اقترفها فى غير هذه القوالب ، فنقلت أرواحهم إلى هذه القوالب عقوبة لهم ، ومن أقوالهم أنها مدركة عالمة بما هى فيه من العقوبة على الزلات ؛ فزعم بعضهم أن فى كل أمة من البهايم رسولا من جنسها ، وذهب بعضهم إلى أنه ليس فى الدنيا جماد ، وإنما هى ذوات أرواح معدية وقد ألزموا على ذلك قبح ابتداء التكليف وكيف حسن مع ما فيه من المشاق .

فقال بعضهم : لم يكلفوا ابتداء وإنما فوض إليهم الحيرة فألزموا التكليف من أنفسهم ، فمنهم من وفى بما التزم به ، ومنهم من لم يوف فاستحق العقاب ، وذهب بعضهم : إلى أن الأرواح إنما كُلفت ابتداء بما لا مشقة فيه ، وكل ذلك لا ينجيهم فإن تعريضهم التكليف مع علمه بعدم الامثال تعريض للقبح .

وإما جمهور المعتزلة : فحكموا أنه إنما يحسن من الله تعالى إما بطريق

العقاب(*) بجريمة سابقة أو بالتزام التعريض ، ف قيل لهم : إذا كان البارى قادراً على إيصال مثل ذلك العوض بدون الإيلاء فكيف يحسن منه الإيلاء؟ قالوا : لأن ما يكون عوضاً يربو على ما يقع به الفضل ابتداء فهو أصلح لهم ، قالوا ثم العوض المستحق بالطاعة يربو على المستحق بالإيلاء ، وجميع ذلك يقضى بنسبة الله تعالى إلى العجز بأن يوجد مثل العوض ابتداء ثم من أقبح ما التزمه البغداديون أن الله تعالى إنما خلق العباد لتكليفهم فيطيعوه فيشيهم ، قالوا : وهو والأهم من الفضل ابتداء ، وهم يزعمون أن الله لا يفعل شيئاً إلا لغرض فصار غرض الأغراض عندهم ، أن يكون ما يتنعم به العبد فضل الله وذلك استنكاف المذبوب عن نعم خالقه تعالى الله عن ذلك ، ومما وقع النزاع فيه بين الأشعرية والمعتزلة تفسير معنى التوفيق والخذلان والهداية والإضلال والطبع والختم والرزق والأجل ، فقالت الأشعرية : التوفيق عبارة عن تهيئة العبد للموافقة لخلق القدرة على الطاعة ، والقدرة على الطاعة عندهم ليست قدرة على المعصية ؛ لأنها عن الأعراض والأعراض عندهم لا تبقى ، وإنما هي توجد مقارنة للطاعة فلا تكون قدرة على المعصية ، وكذلك القدرة على المعصية لا تكون قدرة على الطاعة ، قال بعضهم ، التوفيق خلق نفس الطاعة والخذلان ضدها ، وكل ذلك من الله تعالى ومعنى العصمة بهيئة العبد للموافقة فى جميع الطاعات وهو توفيق عام ، وقالت المعتزلة : التوفيق إلى نصب الأدلة وإظهار الآيات(**) وإرسال الرسل وخلق الألفاظ المقربة من فعل الطاعات لا الملجئة ولا يحتاج إلى توفيق خاص كما زعمت الأشعرية ، بل التوفيق العام كاف ولا يمكنهم أن يقولوا إن التوفيق خلق القدرة على الطاعة ؛ لأنها بعينها عندهم صالحة للضدين ، فالقدرة على الإيمان قدرة على الكفر فلو كانت توفيقاً بنسبتها إلى صلاحية إيجاد الإيمان

(*) لوحة ٦٥ / ٢ من المخطوط .

(**) لوحة ٦٦ / ١ من المخطوط .

بها لكانت خذلاً لصلاحية إيجاد الكفر بها، وكذلك صرفوا الهدى إلى جهة عامة وهى الدعوى، وفسروا الإضلال بنسبتهم إلى الضلال تسمية وتلقياً، فإن ذلك ينافى التكليف عندهم والأشعرية لا تنكر وجود الهدى بالمعنى العام.

لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ [فصلت: ١٧] أى أرشدناهم فاستحبوا العمى على الهدى ولكن مع ذلك يراد به التوفيق الخاص كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥].

فأتت الدعوة عامة والهداية خاصة ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦].

وقد دعاهم وأرشدهم وأما تفسيرهم لمجرد نسبتهم إلى الضلال بالقول فلا يصح، فإن الله تعالى تمدح فى مواضع عديدة بأنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء، والتضليل بمعنى القول لا يختص بالله تعالى.

وأما الختم والطبع فهو راجع عند الأشعرية إلى خلق معنى فى القلب يمتنع معه الإيمان وزعمت المعتزلة أن ذلكُ ينافى التكليف فحملوه على خلق سمة فى القلب يعلمها الملائكة لمن أبى واستكبر عن الإيمان عقوبة له، وذلك لا ينجيهم فإن خطاب الإيمان مستمر(*) عليهم بعد الطبع والختم بالإجماع.

وأما الرزق فقالت الأشعرية هو ما ينتفع به حلالاً كان أو حراماً وقالت المعتزلة: الرزق هو المملوك حلالاً وألزموا أن البهائم لا رزق لها وقد قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]

والبحث فى هذا يتعلق باللفظ ولا شك فى إطلاق عاماً وخاصاً والخاص هو الموصوف بالطيب كما قال تعالى: ﴿أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٤].

ومن قتل ظلماً فقد مات بأجله عند الأشعرية قال الله تعالى : ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ (٣٤)﴾ [الأعراف : ٣٤] وزعمت المعتزلة أنه لم يمت بأجله لأن الظلم غير مراد الله تعالى ، وقد بينا أن الأمر والنهي لا ارتباط لهما بالإرادة لقوله تعالى : ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ [فاطر : ١١] قيل فيه تأويلان : أحدهما ينقص من عمره عن أضرابه .

والثاني : أن المكتوب في اللوح المحفوظ إن وصل رحمه فعمره كذا مثلاً ، وإن لم يصله فعمره كذا ، واللوح محل المحو والإثبات ، والله يعلم ما هو فاعله وعنده أم الكتاب .

فصل : قوله : فيما جرى عليه الأصحاب فى أحكام الصفات

وقد جرت عادة الأصحاب باتباع أحكام الصفات بذكر طرف من البحث فى أسماء الله تعالى وأحكامها وتفسير معانى ما خفى منها ، وبيان ما اختلف فى معناه فى بيان عودها إلى الصفات ، ولا بد أن يتقدم الخوض فى ذكرها والبحث فيها مقدمات :

الأولى المشهور من مذهب الأشعرية أن المراد من الاسم المسمى لا التسمية ومن مذهب المعتزلة أن المراد التسمية لا المسمى (*) حجج وتحرير محل النزاع ما أشار إليه الغزالي : وهو أن لنا لفظاً ومعنى هو مدلول اللفظ وجعل اللفظ دالاً على معنى ذلك المعنى ، فالاسم هو اللفظ والمسمى هو المعنى وجعل اللفظ دالاً عليه هو التسمية ، ولما كان بين الاسم والمسمى ملازمة أطلق الاسم وأريد به المسمى فحاصل المذهب فى المسألة الثالثة :

الأول : أنه حقيقة فى اللفظ مجاز فى المعنى كما صار إليه المعتزلة .

الثانى : عكسه كما صار إليه الأشعرية .

والثالث : أنه مشترك ويُعزى إلى الأستاذ أبى منصور من الأشعرية ومستنده فى الاشتراك استعمال حجج الفريقين ، احتجت المعتزلة بقوله - عليه السلام - : «إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة» (١) .

(*) لوحة ٦٧ / ١ من المخطوط .

(١) قوله عليه السلام : إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة ، ابن ماجه (ج ٢ / ١٢٦٩) ، البيهقى (ج ١٠ / ٢٧) ، الترمذى (ج ٥ / ٥٣٠) ، البخارى (ج ٢ / ٩٨١) ، مسلم (ج ٤ / ٢٠٦٢) ، أحمد (ج ٢ / ٢٦٧) .

وذلك يرجع إلى المسميات لأن الإله واحد وأجابوا بأن الإله واحد، ولكن التسميات باعتبار وأوصاف وإضافات متعددة واحتجت الأشعرية بقوله تعالى : ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١)﴾ [الأعلى : ١] ، قالوا والمسيح هو المسمى . وبقوله عز وجل : ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾ [يوسف : ٤٠] .

وإنما عبدوا المسميات لا الأسماء ويقول لبيد ذلك فيما عبدوا إلى القول السلام عليكما ، ويقول سيبويه : إن الأفعال عبارة عن أمثلة أجدت من لفظ أحداث الأسماء والأحداث المسميات لا الأسماء ، وبأن من قال محمد رسول الله أو هند طالق أو غانم حر لم تثبت الرسالة للفظ ولا الطلاق ولا العتاق للفظ . وأجيب عن الأول من أربعة أوجه :

الأول : أنه مشترك (*) الدلالة فإنه أضاف الاسم إلى الرب والمضاف غير المضاف إليه .

الثاني : لا يمتنع حمل التسييح على اسم الله تعالى لأن معناه التنزيه أى نزاهه عن أن يسمى به غيره .

الثالث : أنه على حذف مضاف أى سبّح مسمى اسم ربك .

الرابع : أن يكون لفظة اسم معجمة وعن الثانى من وجهين القول بموجبه فإنه ينسب التسمية إليهم ، ولا يصح أن ينسب إليهم إلا التسمية فهى غير مسماه والثانى : أنهم لما عبدوا مسميات لم يثبت لها شىء من خصوص الإلهية ، فأطلقوا اسم الإلهية على مركب يتصف بشىء من خصائصها فلم يعبدوا سوى

وأما قول لبيد وقول سيبويه - فهو على حذف مضاف وهو مجاز وتقدير ثم مسمى اسم السلام عليكما ، وأنها أمثلة أحداث من لفظ أحداث مسميات

الأسماء وكذلك قولنا: محمد رسول الله، وهند طالق وغانم حر، فإننا لا نمنع إطلاق الاسم وإرادة المسمى مجازاً إذا دل عليه الدليل، وقد دل والأقرب ما صار إليه المعتزلة، فإن الاسم إما أن يكون مشتقاً من السمو كما صار إليه البصريون أو من السمة كما صار إليه الكوفيون، وكلاهما لا يصح إضافتها إلا إلى اللفظ، فإن معناه إذا كان مأخوذاً من السمو أنه يسمى لمسماه فأوضحه وكشف معناه، ومعناه إذا أخذ من السمة أن اللفظ جعل سمة وعلامة على تمييز المسمى دون غيره، والأمر في ذلك قريب، فإن البحث لفظي والقرائن هي المعينة في كل محل لما يليق به وقريب من هذا الخلاف إطلاقهم الوصف والصفة(*).

والأشعرية تقول:

إن الوصف يرجع إلى قول الواصف، والصفة ترجع إلى المعنى المختص بالذات، وزعمت المعتزلة أن الصفة راجعة إلى قول الواصف وقد ألزمهم الأشعرية أنه تعالى لا يكون موصوفاً في الأزل، وهو خلاف ما أجمع عليه السلف قبلهم.

المقدمة الثانية: قال الشيخ أبو الحسن: أسماء الله تعالى على ثلاثة أقسام منها ما يقال أنها هو وهي ما ترجع إلى الذات كالخلق، ومنها ما يقال إنها غيره وهي ما ترجع إلى الأفعال كالخالق والرازق، ومنها ما لا يقال إنها هو ولا هي غيره، وهي ما ترجع إلى صفات المعاني كالعالم والقادر والسميع والبصير، أما أنها لا هي هو فإن العلم ليس نفس الذات، وأما أنه لا يقال هي غيره فلما توهم إطلاق العسيرية^(١) من جواز المفارقة، وذهب بعض الأصحاب إلى أن الجميع راجع إلى الذات وهو الأقرب؛ لأن لفظ الخالق ليس عبارة عن نفس الخلق إلا

(*) لوحة ٦٨ / ١ من المخطوط.

(١) العسيرية: فرقة سبق التعريف بها.

مجاز، كقوله تعالى ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾ [لقمان: ١٤٦] أى مخلوق الله وكقولهم هذا نسج اليمين أى منسوج اليمين وإنما مدلوله حقيقة الذات الصادر منها الخلق فهو اسم للذات باعتبار نسبه، وكذلك العالم - أيضاً - ليس اسماً لنفس العلم، وإنما هو اسم للذات باعتبار العلم.

المقدمة الثالثة: إن الأسماء تنقسم فمنها ما يرجع إلى ذاته كالخلق، ومنها ما يرجع إلى صفة معنوية كالعالم والقادر، ومنها ما يرجع إلى صفة فعل كالخالق والرازق(*)، ومنها ما يرجع إلى تقديس كالقدوس والسلام، ومنها ما يرجع إلى إضافة لذى العرش المجيد، ومنها ما يرجع إلى مركب من ذلك كالجليل والكبير، فإنه مشعر بصفات الجلال والكمال والتقديس كالأول والآخر فإنه يشعر بالسلب والإضافة معاً.

المقدمة الرابعة: قال الإمام: أما ما أطلقه الشرع من الأسماء والصفات أطلقناه وما منعه منعناه وما لم يرد فيه إطلاق ولا منع توقفنا فيه، وقال بعض الأصحاب: يمنع إطلاقه. قال الإمام: وهذا لا أرضاه لأنه منع الإطلاق حكم شرعى فكيف يستفاد من غير الشرع؟ إن كان اللفظ غير موهم جاز وإلا فلا، وفرق الغزالي بين الأسماء والصفات إذا دل العقل على ذلك، وجوزت الكرامة والمعتزلة إطلاقها إذا دل العقل من غير تفصيل، واحتج المانعون مطلقاً بأن العارف فى معنى العالم ولا يطلقه على الله تعالى وكذلك لا يقال فقيه ولا فهيم ولا متيق ولا عاقل مع رجوع جميعها إلى العلم.

وأجاب القاضى: بأن جميع هذه الألفاظ موهمة، أما المعرفة فإنها تشعر بإدراك العلم المنشئ فإن من علم شيئاً ثم نسيه ثم أدركه ثانياً يقول قد عرفته، وقال غيره أصل المعرفة أن تستعمل فيما يعلم بآثاره لا بذاته فلذلك تسمى رائحة المسك

بعرف المسك واللّه تعالى عالم بذوات الأشياء، وأمّا الفهم فهو صريح في الحصول عن سابقة الجهل (*) .

وأما اليقين فمأخوذ من يقين الماء في الحوض إذا اجتمع فيكون اسمًا لعلم كان في أول الأمر اعتقاداً ضعيفاً، ثم اجتمعت الدلائل عليه حتى صار علماً .

وأما العقل : فمأخوذ من المنع ومنه عقال الناقة وجميع ذلك لا يليق بوصف اللّه تعالى ، وارتضى الفخر تفصيل الغزالي واحتج على امتناع إطلاق الأسماء مطلقاً بأنه إذا لم يجز أن يسمى الرسول - عليه السلام - باسم ما سماه اللّه به ولا سمي هو به نفسه بالإجماع فمنع -تسمية اللّه أولى .

قال : فإن قيل : أليس العجم يسمونه خُداً والقول تنكرى ولم يمنعوا من إطلاقه بالإجماع ، وأجاب بأن مقتضى الدليل المنع إلا أن الإجماع دل على جوازه ، فيبقى ما عدها على المنع ، ولعل مستند الإجماع الحاجة إلى الترجمة فاستعمل لمرادفته في العربية ، واحتج على جواز إطلاق الوصف بأنه إذا لم يمنع مدلوله العقل ، وكان اللفظ لا يخل بالتعظيم كان ذلك حقاً وقولاً صدقاً ويجوز إطلاقه لقوله عليه السلام : «قولوا الحق ولو على أنفسكم» وأيضاً بالقياس على تسليم الأخبار الصادقة ، وقولهم : إذا لم يخلوا بالتعظيم احتراز من يا خالق القدرة فإنه لا يطلق على انفراده .

ويقال : يا خالق كل شيء ، والموافقون على الإذن لا يشترطون أن يكون الإطلاق ثابتاً بقاطع بل كيف يكون فيه الأحاد حكم شرعى ، ولم يسوغوه بالقياس لأن القياس مشروط بالمساواة ولا تكاد العقول تطلع على (***) مساواة معاني الصفات والأسماء بالنسبة إليه ، ولذلك رأى الشافعى أن غير لفظ التكبير في تحريم الصلاة من الجليل والعظيم لا يقوم مقامه .

فى الأسماء: اشترط فى تفسير الأسماء التسعة والتسعين تحقيق انتفاء الترادف فيها ولو بمبالغة كالعالم والعالم إذ ليس المقصود منها مجرد تعداد الألفاظ.

المقدمة الخامسة: فى بيان معنى الإحصاء وهى درجات؛ الأولى: عدها وهى أذناها الثانية: فهم معناها لغة فهمها على وجه يليق نسبتها إلى الله تعالى من حقيقة أو مجاز، وفيه تمييز بعضها عن بعض، الخامسة: بيان رجوع بعضها للذات والصفات والأفعال والتقديس والمركب من ذلك.

السادسة: اعتقاد موجبها

السابعة: اعتبار آثارها فى العلم

الثامنة: أخذ العبد بحظه منها من التعلق والتخلق عند بعض الصوفية، ونحن نشير إلى ذلك إن شاء الله تعالى، فإن بسطه يطول لا سيما باعتبار آثارها فى الوجود، عدنا إلى المقصود وقد روى بإسناده إلى أبى هريرة أنه قال قال رسول الله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة» (١).

هو الله الذى لا إله إلا هو الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق (*)، الباري، المصور، الغفار، القهار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، العليم، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، السميع، البصير، الحكيم، العدل، اللطيف، الخبير، الحليم، العظيم، الغفور، الشكور، العلى، الكبير، الحفيظ، المقيت، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، المجيب، الواسع، الحكم، الدود، المجيد، الباعث،

(١) سبق تخريجه.

(*) لوحة ٧٠ / ٢ من المخطوط.

الشهيد، الحق، الوكيل، القوى، المتين، الولي، الحميد، المحصى، المبدئ، المعيد، المحيي، المميت، الحى، القيوم، الواجد، الماجد، الواحد، الصمد، القادر، المقتدر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الوالى، المتعالى، البر، التواب، المنتقم، العفو، الغفور، الرؤوف، مالك الملك، ذى الجلال والإكرام، المقسط، الجامع، الغنى، المغنى، الضار، النافع، النور، الهادى، البديع، الباقي، الوارث، الرشيد، الصبور.

فأما قولنا: فقد اختلف فى أن هذا اللفظ جار مجرى الأعلام أو مشتق فالذى صار إليه سيبويه، والمبرد، وهو قول الشافعى، وأبى حنيفة، وجماعة من الفقهاء، والخطابى: أنه جار مجرى الإعلام.

وقالت المعتزلة وطائفة من العلماء: إنه مشتق واختلفوا فيما منه اشتقاقه على ما سنذكره إن شاء الله تعالى، واحتج كل فريق منهم على (*) ما صار إليه، والأقرب أن أصله مشتق ثم استعمل استعمال الأعلام، أما أن أصله مشتق، فإنه بدوره من المعانى اللائقة بجلاله، وأما أنه أجرى مجرى الأعلام فلأنه يوصف بسائر الأسماء ولا يوصف به، وهذه من خاصية الأعلام والزاعمون بأنه مشتق اختلفوا على أقوال:

الأول: أنه مشتق من أله الرجل إذا فزع إليه غيره من أمر نزل به فآلهه إذا جاره وسمى إلهًا كما سمي من أم بالناس أمامًا، ثم لما كان اسمًا لعظيم ليس كمثله شئ أدخلوا عليه لام التفخيم فقالوا: الإلاه ثم استثقلوا الهمزة فى كلمة كثر استعمالها والهمزة فى وسط الكلمة لها ضغطة شديدة فخففت ثم حذفت ثم أدغمت اللام فى اللام ثم فُحمت.

الثانى: أنه مشتق من (أوله) فبدلت الواو همزة.

كما قالوا فى وشاح أشاح والولد عن المحبة الشديدة، وكان يجب أن يقال كما يقال معبود إلا أنهم نقلوه كما قالوا فى مكتوب كتاب ومحسوب حساب .

الثالث : أنه من ولاه يلوه إذا احتجب أى حجب العقول عن حقيقته .

الرابع : أنه من ولاه يلوه إذا ارتفع يقال لاهت الشمس إذا ارتفعت .

الخامس : أنه مأخوذ من قولهم : ألهُتَ بالمكان إذا قمت به ، وذلك إشارة إلى دوام وجوده .

السادس : أنه مأخوذ من آله بآله إذا تحير ، وذلك إشارة إلى تحير العقول فى فهم كنه حقيقته .

السابع : أنه مأخوذ من التأله وهو التعبد (*) .

يقال إله يأله الإلهة أى عبد يعبد عباده وعليه قراءة ابن عباس : «ويدرك والهتك» أى عبادتك وهو الأقرب لقوله تعالى : ﴿وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف : ٤٥] .

ومعنى لا إله إلا الله أى لا معبود إلا الله ، وزعم بعضهم أن أصل هذه اللفظة أعجمية وهو يعبد بجريانها على أوزان العربية ومطابقتها لمعانى الاشتقاق .

الرحمن الرحيم : اسمان مشتقان من الرحمة وأصل الرحمة الرأفة وهى على الله محال فيتعين حملة على المجاز وهو معاملته لعبيده معاملته ذى الرحمة من إرادة الخير والنعمة ، وهما من أبنية المبالغة كالندمان والنديم وعلان أبلغ ، وكان قياسه أن يقال الرحيم الرحمن إلا أنه لما اختص استعمال الرحمن بالألف واللام بالله تعالى ولم يطلق على غيره إلا بالإضافة كقولهم رحمان تنزل منزلة الاسم فقدم على غيره من الصفات .

قال الله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: ١١٠].

حظ العبد من هذه الأسماء الثلاثة، فقد أكثروا في ذلك ومن أحسن ما قيل: إن قولنا الله للتعليق لا للتخلق، وقيل حظ العبد أن يلاحظ من الله قدرته ومن الرحمن نعمته ومن الرحيم عصمته ومغفرته.

قال الشيخ أبو الحسن: معناه دون الملك والملك الخلق وقال القاضي: هو القدرة على الخلق، وأما حظ العبد منه فقليل من لاحظ الملك(*) عن المملكة فالأعراض لا تشغله والشواهد لا تقطعه والعوايد لا تحجبه.

القدوس: فعول من الطهارة وهو من صيغ المبالغة، والطهارة في حقه النزاهة عن سمات الحدوث، وسميت الأرض المقدسة مقدسة لطهارتها عن أضرار الشرك، وجبريل روح القدس لتنزهه فيما يبلغه عن الله تعالى. وحظ العبد منه التنزه عما يشتهه في أمر أولاه.

وآخرته السلام قليل ذو السلامة من كل نقص فيرجع معناه إلى التنزيه، وتباين القدوس باشتماله على مبالغة.

وقال عبد الحكم بن أبي الرشاد: القدوس يرجع إلى التنزه عن نقائص المالك؛ لأنه حيث ذكر في الكتاب العزيز لم يذكر إلا تابعا فتنزيهه في الملك عدم احتياجه إلى معين أو وزير أو ظهير أو مشير، وقيل هو المسلم على عباده فيرجع إلى الكلام.

قال الله عز وجل: ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَحِيمٍ﴾ (٥٨) [ياسين: ٥٨].

وقيل: المسلم عباده من المخاطر فيرجع إلى القدرة أو إلى أسماء وأفعال العبد، بالمعنى الأول أن ينزه نفسه عن كل نقص ولسانه عن كل لغو وقلبه عن كل

غير، ويأتى ربه بقلب سليم، وبالمعنى الثانى إفشاء السلام وبالمعنى الثالث دفع المضار.

المؤمن: الإيمان فى اللغة لمطلق التصديق قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]، أى بمصدق لنا، ومعناه فى حق الله تعالى بصدقية نفسه كتبه ورسله فيرجع معناه إلى الكلام، وقيل إنه مأخوذ من الأمن وهو المؤمن عباده(*) من المخاوف، فيرجع إلى القدرة أو صفات الأفعال، وللعبد منه بالمعنى الأول: تحقيق اتصافه بحقائق الإيمان.

والثانى: أن يؤمن نفسه وغيره من أذاه قال عليه السلام^(١): «ليس بمؤمن من لم يأمن جاره بوائقه».

قيل: هو الشاهد ومنه سمى القرآن مهيمناً أى شاهداً فيرجع معناه إلى العلم والكلام، وقيل معناه الرقيب للعبد منه بالمعنى الأول: ملاحظة أفعاله من حيث الشريعة، وأسراره من حيث الحقيقة، ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم ألم يعلم بأن الله يرى. وبالمعنى الثانى أن يكون رقيقاً على خواطره.

العزیز: معناه الذى لا يدركه طالبه ولا يعجزه هاربه ويرجع إلى القدرة، ومنه قولهم من عزيز وقيل العزيز العديم المثل فيرجع إلى التنزيه، ونفس العبد منه أن يغلب نفسه وشيطانه بالاستقامة والاستعانة بالله تعالى.

الجواب: أى حامل الخلائق على ما يريد فيرجع إلى القدرة، وقيل: إنه مأخوذ من الجبر وهو جبر العظم.

قال العجاج:

قد جبر الدين الإله فانجبر فحظ العبد منه ظاهر

(*) لوجه ٧٢ / ١ من المخطوط.

(١) ورد بلفظة: «ليس بمؤمن من لا يأمن جارة غوائله» حديث حسن انظر حديث رقم (٥٣٨٧) فى صحيح الجامع.

بين المتكبر معناه المتعالى العظيم قال القاضي : هو مشعر بجميع الصفات النفسية والمعنوية وانتفاء النقائص قال عليه السلام يقول الله تعالى : «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري فمن نازعني واحداً منهما قذفته في النار ولا آبالي» (١).

قال مجاهد : التكبر في اللغة : الملك ، قال الله تعالى : ﴿ وَتَكُونُ لَكُمْ أَعْيُنٌ عَلَىٰ الرَّضَىٰ ﴾ [يونس : ٧٨] ، فعلى هذا يرجع معناه إلى الملك ، فإن قيل التفضل يفيد التكلف ، والتكلف لا ينسب إلى الباري تعالى ، قال الفخر (*) : إن المنفعل هو الذي يحاول إظهار النفي فإن كان حقاً وصدقاً وإن كان عكسه فعكسه .
للعبد منه أن يعلى نفسه عن الالتفات إلى سواه .

الخالق الباري المصور ، الخالق : يكون بمعنى الإبداع لقوله تعالى : ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ﴾ [فاطر : ٣] وبمعنى التقدير كقوله تعالى : ﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ (١٤) [المؤمنون : ١٤] التسوية والتصوير : التشكيل وجميع ذلك يرجع إلى جهات الفعل .

وحظ العبد من هذه الثلاثة النظر والتفكر في غرائب المصنوعات وتباين ألوانها وأشكالها .

كما قال الله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (٩٩) [الأنعام : ٩٩] .

(١) أبو داود (ج ٢ / ٤٥٦) ، ابن ماجه (ج ٢ / ١٣٩٧) ، أحمد (ج ٢ / ٢٤٨) ، عمدة القاري (ج ٣٦ / ١٢٠) قال الشيخ الألباني : صحيح .
(*) لوحة ٧٢ / ٢ من المخطوط .

وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ۖ﴾ (٦) وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٧) تَبْصِرَةً وَذِكْرَى ﴿[ق: ٦].

الغفار: وقال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ۖ﴾ (١٠) ﴿[نوح: ١٠].
وقال: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾ [غافر: ٣] وقال: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ۖ﴾ (١٠٧) ﴿[يونس: ١٠٧].

وأصل الغفر في اللغة الستر وقيل معنى مغفرته ستره على العصاة ذنوبهم ويشكل بأن الله غفر لآدم وقد نادى (*) عليه في القرآن ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ۖ﴾ (١٢١) ﴿[طه: ١٢١] وحمله على الأنعام وترك المعاقبة. وانتفاء الترادف بوجود المبالغة في الغفار والغفور لمن أسلم وزيادة المبالغة في أحدهما، وقيل الغافر لمن أحسن، والغفور لمن أسلم والغفار لمن آمن.

للعبد من ذلك معاملة الإحسان بالإحسان قال الله عز وجل: ﴿ادْفَعْ بِالَّذِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [فصلت: ٣٤].

القهار: مبالغة في القهر قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ۖ﴾ (١٦) ﴿[الرعد: ١٦] وقال: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨].

والقهر في اللغة: هو الغلبة وحرف الشيء عن ما اطع عليه في سبيل الإلجاء ويرجع إلى القُدرة على المنع، وقيل نفس المنع، فَمَنْ قَهَرَهُ جمعه بين الطبائع المتنافرة ومن قهره إسكان الروح اللطيف النوراني في البدن المظلم، ومن قهره تسخير الأفلاك الدائرة، ومن قهره جمع الخلائق في مشيئته، ومن قهره منع العقول من الوصول إلى كنه حقيقته ولا يحيطون به علماً.

للعبد منه قهر النفس الأماره ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: ٥٢]

والإصرار بالقوى الشهوانية والعصبية، ويضيق مجارى الشيطان بالصوم والتعويل على القوانين الشرعية ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩].

الوهاب: قال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران: ٨]، وقال: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾ [الشورى: ٤٩] والهبه التملك من غير عوض، ولا يكون حقيقه إلا من الله؛ إذ لا مالك فى الحقيقة إلا هو، ويرجع إلى (*) إخباره فيرجع الى الكلام، وقبل: يرجع إلى العطاء فيكون من صفات الأفعال.

للعبد منه التشبه بالصدىق الأكبر حيث قال عليه السلام:

«ما تركت لأهلك» قال: «الله ورسوله»^(١) وشرط الإيثار بالكل قوة اليقين وإلا فقد رد عليه السلام على غيره ما أتى به وحذره حتى لو يصيبه العدم وقال: «يأتى أحدكم بجميع ماله ويترك أهله عالة يتكففون الناس» وذلك لما علمه من ضعف حاله، وقوة حال الصديق - رضى الله عنه.

الرزاق: قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وهى لفظة تفيد الاختصاص وأنه لا رزاق سواه، وقد احتج الله تعالى على وحدانيته بذلك فقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ مِثْلَ شَيْءٍ﴾ [الروم: ٤٠].

وقد تقدم أن الرزق فى معتقد الأشعرية ما ينتفع به حلالاً كان أو حراماً، وشرط المعتزلة أن لا يكون حراماً واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] فمدحهم والإنفاق من الحرام لا يمدحون عليه، ونحن نسلم أن الرزق الممدوح هو الحلال ولا يلزم منه ألا يكون غيره رزقاً، فإن من غذاه أبوه

(*) لوحة ٧٣ / ٢ من المخطوط . (١) لم أعر عليه بهذا اللفظ .

بالحرام ولم يتناول في عمره حلالاً يلزمهم أن لا يكون الله تعالى رزقه شيئاً، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] وهى من الآيات النافية على العموم، واسم الرزق لا يختص بالمشروب والمأكول لكن يطلق على جميع ما(*) ينتفع به، ومن أعظم الرزق التوفيق للطاعات.

وحظ العبد منه يتيقن أن لا رازق سواه وأن يقطع مطامعه من جميع عبادته ويكف استشرافه إلى جميع خلقه بالرضا بمقدوره.

الفتاح: قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ﴾ [سبأ: ٢٦].

وقال تعالى: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ [٨٩] [الأعراف: ٨٩]

والفتاح: قيل هو الحاكم وعليه يدل سياق الآية ويرجع إلى العلم والكلام والقدرة على الفصل، وقيل خالق الفتح وهو الفاتح لأبواب الخيرات وإليه الإشارة بالآية الأولى.

للعبد منه قيامه بالقسط على نفسه، ومن له عليه ولاية والأمر بالمعروف بحسب الطاقة.

العليم: هذا الاسم كثير التداور في القرآن وهو مبالغة في عالم وقد جاء عالم الغيب وقال: ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ﴾ [الإسراء: ٥٤] وقال: ﴿الرَّحْمَنُ﴾ [١] عِلْمَ الْقُرْآنِ [٢] [الرحمن: ٢].

وأجمعوا على أنه لا يطلق عليه معلم وهذا دليل على أن الأسماء توقيفية لا اعتبار الاشتقاق، ولا يقال عليه علامة أيضاً، وإن كانت للمبالغة لما تشعر به من التأنيث وقيل لإشعاره بالترقى في العلم من قلة إلى كثرة، وعلى العبد أن يستحي من الله حق الحياء.

الباسط: قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ﴾ [البقرة: ٢٤٥].

واتباع أحد الاسمين بالآخر أول دليل على الكمال في القدرة، فلا يوصف بالحرمان دون العطاء، ولا بالعطاء دون الحرمان، والقبض في اللغة: الأخذ والبسط: التوسع، وهما يعمان جميع العبد منهما أن لا يمنع الحكمة أهلها فيظلمهم ولا يعطيها غير أهلها فيظلمها(*) .

وفى ذلك قال الله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١] .

والخفض: نقيض كما قال تعالى: ﴿خَافِضَةً رَافِعَةً﴾ [الواقعة: ٣] .

مقابله به وهما يرجعان لصفة القدرة أو الأفعال . وحظ العبد منهما أن لا يأمن مكر الله .

قال الله تعالى: ﴿وَتُعْزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٢٦] .

واتفقوا أن الاسمين لكمال المدح ومعناهما بين . وحظ العبد منهما أن يكون ذا عزة على الكافرين وذلة على المؤمنين .

كما قال عز وجل: ﴿أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٥٤] .

السميع: قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] .

وهو مدح لعدم الكلام من معنى السميع والبصير وإثباتهما لله تعالى صفتين زائدتين على العلم مع التنزيه عن الجُسمانية . وحظ العبد: الأول أن يكون ممن يستمع القول فيتبع أحسنه ويلقى السمع وهو شهيد ومن الثاني ظاهر .

الحكيم: أصله المنع وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عن ارتكاب السفه .

قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩] .

ومعنى المنع فى حق الله تعالى محال، فيحتمل فى حقه على أنه يفعل

مقتضى الحكمة والإرادة، ويرجع معناه إلى صفة العلم والقدرة والإرادة، وأما حظ العبد منه فظاهر .

العدل : أصله مصدر وصف به للمبالغة كالبر والرضى وحقيقته أنه ذو العدل .

لقوله تعالى : ﴿ وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [الطلاق : ٢] .

والاعتدال والاستقامة والعدل هو الذى يفعل ماله أنه يفعله وضده الجور، ولا يتصور من الله تعالى لأنه لا ملك سواه(*) .

وحظ العبد منه ترك الإفراط والتفريط وخير الأمور أوسطها .

قال الله - عز وجل - : ﴿ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [الأنعام : ١٠٣] .

وقال الله لطيف بعباده فليل هو العلم بدقائق الأمور وإليه تُشير الآية الأولى ويرجع إلى صفات المعانى وقيل هو البر بعباده بلطفه بهم، وإليه تشير الآية الثانية وعليه قول يوسف الصديق :

(لطيف لما يشاء) للعبد التلطف بالدعاء إليه، ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل : ١٢٥]، وذلك يرجع إليه ويشعر بإدراك ما خفى فهو العالم بكنه الأشياء المطلع على خفاياها .

للعبد منه أن يترك التقليد قال على - كرم الله وجهه - : « لا تكن إمعة إن كفر الناس كفرت وإن آمن الناس آمنت » .

الحليم : الذى لا يعجل بالانتقام : ﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ ﴾ [فاطر : ٤٥] وكيف يعجل من لا يخاف الفوت ؟ ﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ ﴾ [الرحمن : ٣٣] .

وأما حظ العبد منه فظاهر بين .

العلی: قال الله تعالى العظیم وهو العظمة بوجوب وجوده، والعظیم فی قهره وسلطانه، والعظیم بتنزهه عن صفات خلقه، وفيه إشارة إلى مجموع صفاته النفسية والمعنوية والقدسية، وأظهر معانيه القوة والقدرة وسمى العظیم عظیماً لقوته .

للعبد منه ما أشار إليه عليه السلام: «من تعلم وعلم وعمل بما علم فذلك يدعى فی السماء عظیماً» قد تقدم تفسيره وانتفاء(*) الترادف عنه، وحظ العبد منه .

الشکور: قال الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [فاطر: ٣٤].

وهو مبالغة فی شاکر والشکر فی اللغة الزيادة، ومعناه فی حقه تعالى المجازی بالشکر علی العمل الیسیر، وقيل هو علی معنى الازدواج كتسمية العقوبة علی الاعتداء وعلی السيئة سيئة، فيرجع إلى صفات الأفعال، وقيل: هو المثنى علی المطيعين، فترجع إلى الكلام.

وحظ العبد منه أن لا يستعمل نعمه فی شيء من معاصيه، قيل وغاية شكرك له اعترافك بالعجز عن شكره، كما أن غاية معرفتك به اعترافك بالعجز عن معرفته .

العلی: قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣].

وقال الكبير المتعال، وأما العلی: فهو مشتق من العلو، وهو قهره لعباده كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨].

وهو رفيع الدرجات وهو العالی الهوية عن أن يشار إليها بعقل أو وهم، وحظ العبد منه استكمالهم ويقوى ذلك العلم والعمل .

وأما الكبير فمشتق من الكبر، والكبر المنسوب إليه تعالى باختصاصه بصفات الألوهية ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٨].

وأما حظ العبد منه فقد قال عليه السلام: «جالس العلماء وصاحب الحكماء وخالط الكبراء»^(١) قيل: والعلماء هم والعارفون أحكام الحلال والحرام، والحكماء: العارفون بصفاته وأسمائه والكبراء: هم العارفون بالأميرين معاً.

الحفيظ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيزٌ﴾ [هود: ٥٧].

وهو مبالغة في حافظ، وله معينان:

أحدهما: ضد السهو^(*) والنسيان فيرجع في حق الله تعالى إلى دوام علمه.

والثاني: وهو ظاهر.

قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

وحظ العبد منه المحافظة على أوقاته وأن يكون في كل وقت بما هو أولى به، والسعى على صيانة كل مسلم بحسب الطاقة والقدرة.

قال الله - عز وجل - : ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾ [النساء: ٨٥].

قال ابن عباس: المقيت: المقتدر، قال الشاعر:

وذى ضغن كفت النفس عنه وكفت عن إساءته مقيتا

أى: مقتدراً، ونقل الأزهري أن ثلاثة أحرف من كتاب الله تعالى بذاته على لغة قريش خاصة، وهى قوله تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ﴾ [الزخرف: ٨٧]

أى: توكل بهم من ورائهم.

وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾ [النساء: ٨٥] أى:

مقتدراً، وقيل: المقيت هو المتكفل بأرزاق العباد ويرجع إلى القدرة أو الفعل والأولى إلى القدرة، وقيل: المقيت: الشاهد الحسيب.

(١) قال الألبانى فى السلسلة الضعيفة والموضوعة (٧/ ٣٤٤)، موضوع.

(*) لوحة ٧٦ / ١ من المخطوط.

حظ العبد من الأول قهر النفس ، والثاني إطعام الطعام .

الكافي : وهو الكافي قال الله تعالى : ﴿ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ۝٦ ﴾ [النساء : ٦]

وفعل ها هنا بمعنى مفعول كالميم بمعنى مؤلم ، وهذا الوصف لا يليق حقيقة إلا بالله عز وجل ، فإن كل كفاية منه ، وقيل : الحسيب بمعنى المحاسب كالنديم بمعنى المنادم ، وقيل : الحسيب بمعنى المحاسب ويرجع بالمعنى الأول والثاني إلى القدرة والفعل والثالث إلى اختصاصه بشرف الألوهية .

للعبد بالمعنى الأول أن يسعى (*) بعبده فما أجرى الله في سنته أن للخلق الكفاية عنده بدعوته المجابة وغير ذلك ، بالمعنى الثاني أن يحاسب نفسه كما قال - عليه السلام - : « حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا » (١) .

وبالمعنى الثالث أن تتقى الله حق تقاته قال الله - عز وجل - : ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات : ١٣] ، وهذا الاسم لم يرد في القرآن إلا أن الجليل ذو الجلال وفيه ذو الجلال والإكرام ، والجلال والإكرام الكمال في جميع الصفات النفسية والمعنوية والقدسية ، وحظ العبد منه التخلي عن كل صفة ذميمة والتخلي بكل صفة كريمة .

الكريم : قال الله عز وجل : ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴾ [الانفطار : ٦] . والعرب تطلق الكريم على الشيء الذي تكثر منافعه ، وحيث الكرامة كرامة لقرب تناول ثمرتها وخلوها عن الشوك ، ويرجع معناه إلى الجود ،

(*) لוחه ٧٦ / ٢ من المخطوط .

(١) ويروى عن عمر بن الخطاب قال : حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وتزينوا للعرض الأكبر ، وإنما يخف الحساب يوم القيامة على من حاسب نفسه في الدنيا . ويروى عن ميمون بن مهران قال لا يكون العبد تقياً حتى يحاسب نفسه ويحاسب شريكه من أين مطعمه وملبسه ، الترمذى (ج ٤ / ٦٣٨) ، قال الشيخ الألبانى : ضعيف .

فمن كرمه قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣].

ومن كرمه تلقين الجواب حالة العقاب في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ [الإنفطار: ٦].

ولا جواب له ها هنا سوى قوله: كرمك، ويطلق الكرم على صفة محمودة وكرام الأموال نفائسها ومنه قوله عليه السلام: «الكريم ابن الكريم يوسف الصديق» إشارة إلى شرف تسميتها مع ثبوتها، ومعناه في حق الباري علوه بوجوب وجوده ويرجع بالمعنى الأول إلى القدرة والفعل والثاني إلى صفات الجلال وحظ العبد أن يعفو عن ظلمه ويصل من قطعه ويحسن(*) لمن أساء إليه، وبالمعنى الثاني أن تحقق قوله.

قيل: هو العليم هو الذي لا يعزب عنه شيء ومنه قول عيسى عليه السلام: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المائدة: ١١٧] للبعد منه مراقبة خواطره وتمييزه خاطر الحق والملك عن خاطر النفس والشيطان وأن يفرق بين الإلهام.

المجيب قال الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: ٦١].

قال عز وجل: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦].

للبعد منه الاستجابة لله تعالى ولرسوله عليه السلام ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤].

ومنه أيضاً إجابة الدعوة قال عليه السلام: «لو دُعيت إلى كراع لأجبت»^(١).

قال الله عز وجل: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْماً﴾ [غافر: ٧].

وحظ العبد منه سعة علمه وصدره عند السؤال.

قال الله عز وجل: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [التحریم: ٢].

اعلم أن الأشعرية قالوا: الحكيم الذي يفعل على وفق إرادته وعلمه ويقابل الحكمة الغيب وهو منفى عن الله تعالى، وقالت المعتزلة هي الذي لا يفعل إلا لفائدة، ويمتنع عود الفائدة إليه، فيتعين عودها إلى العبد ويرجع إلى تحصيل النفع أو دفع الضرر أو ما هو سبب لذلك والغيب هو الخاطئ عن المصلحة ويحسن أن لا نمنع اشتغال أفعال الله تعالى وأوامره ونواهيه على حكمة، وإن وقفت العقول عن إدراك بعضها^(*) كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الحجر: ٨٥]، وقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]

والممنوع من قول المعتزلة وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى وحصر تعلق القدرة على ذلك.

وحظ العبد منه ما تقدم من قوله عليه السلام: «جالس العلماء وصاحب الحكماء وخالط الكبراء».

الودود: معناه المحب وقيل المحبوب.

(١) ورد بلفظ أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده لو دعيت إلى كراع لأجبت ولو أهدي إلى ذراع لقبلت» ولم يذكر وكيع قوله والذي نفسي بيده. رواه البخاري في الصحيح عن عبدان عن أبي حمزة، البيهقي (ج ٧ / ٢٧٣)، النسائي (ج ٤ / ١٤٤)، البخاري (ج ٢ / ٩٠٨)، أحمد (ج ٢ / ٤٧٩)، النووي رياض الصالحين (ج ١ / ٣٥٨)، عمدة القاري (ج ٢٠ / ٧٠).

(*) لوحة ٧٧ / ٢ من المخطوط.

قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، والمحبة من الله تعالى للعبيد إرادة الزلفى، ومن العبد إثارة على ما سواه.

المجيد: مبالغة في الماجد والمجد الشرف والكمال؛ ولذلك وصف البارى تعالى به القرآن العظيم فقال: ﴿قَالَ الْقُرْآنُ الْمَجِيدُ﴾ [ق: ١]، ويطلق على الكثير العطاء وحظ العبد بالمعنى الأول يرجع إلى التقوى، وبالثانى إلى كثرة العطاء.

الباعث: أى: باعث الرسل وبعث الموتى من القبور.

وحظ العبد بالمعنى الأول تحقيق وراثته عليه السلام ببلوغ درجه الاجتهاد، قال عليه السلام: «العلماء ورثة الأنبياء»^(١) وقال: «علماء أمتى كأنباء بنى اسرائيل»، وقال: «لأن يهدى بك رجلاً خير لك من حمر»^(٢) النعم وبالمعنى الثانى السعى فى حياة نفسه بالعلم والشهادة.

قال الله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، وقال عز وجل: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، قال الله تعالى: ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٤٦]، وهو مبالغة فى الشاهد، والشهادة ترجع إلى العلم مع الحضور كما قال تعالى: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه: ٤٦].

(١) «وإن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر»، أبو داود (ج ٢ / ٣٤١)، ابن ماجه (ج ١ / ٨١)، الترمذى (ج ٥ / ٤٨)، رياض الصالحين (ج ٢ / ١٢٠)، عمدة القارى (ج ٢ / ٤٧٧)، قال الشيخ الألبانى: صحيح.

(٢) «فوالله لأن يهدى الله بك رجلاً واحداً خير لك من أن يكون لك حمر النعم»، النسائى (ج ٥ / ٤٦)، البخارى (ج ٣ / ١٣٥٧)، مسلم (ج ٤ / ١٨٧٢)، أحمد (ج ٥ / ٣٣٣)، رياض الصالحين (ج ١ / ١٠)، عمدة القارى (ج ٢ / ٥١).

وحظ العبد(*) منه أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك وأن تقول عن علم قال الله - عز وجل - : ﴿بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ [الحج : ٦٢] ، والحق ضد الباطل والباطل لا ثبوت له ، والحق هو الثابت الذى لا يقبل الانتفاء ، وهو المسمى بوجوب الوجود ومن لازمه العدم ، والبقاء .
 للعبد منه فناؤه عن نفسه وإرادته ، قيل : وقول الحلاج^(١) : أنا الحق ، إشارة منه إلى كناية عن مشاهدة نفسه لا إرادة الاتحاد ، وهذا تأويل من إحسان الظن به ، والله أعلم كيف قال .

ولما كان الغالب على الصوفية حال المكاشفة وشهادتهم للأشياء بالله تعالى كان الغالب على ألسنتهم من أسمائه الحق ، ولما كان الغالب على المتكلمين ومقام الاستدلال ومعرفة الله تعالى بالأشياء كان الغالب على ألسنتهم من أسمائه البارى ، ولما كان الغالب على الفقهاء النظر فى الأحكام الشرعية كان الغالب على ألسنتهم الشارع المتكفل لمصالح العباد . ويرجع إلى القدرة والفعل .
 للعبد منه السعى فى حاجة أخيه .

قال الله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرِّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (٥٧) [الذاريات : ٥٨] .
 والقوة كمال القدرة ، للعبد أن يتحقق اعتصامه واسم عانته بالله تعالى ، مبالغة فى القوى ، والمبالغة فيه هى الكمال إلى أقصى الغايات وهى تأثيرها فى سائر الممكنات ولا يؤثر فيها شىء .

قال الله تعالى : ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة : ٢٥٧] .

(*) لوحة ٧٨ / ١ من المخطوط .

(١) الحلاج : هو أبو عبد الله الحسين بن منصور بن محمد الفارسى ، تصوف الحلاج ، وصحب سهل بن عبد الله التستري وصحب الجيند وتعبد وبالع فى المجاهدة والترهب ، ثم فتن وسافر إلى الهند وتعلم السحر واشتبّه على الناس السحر بالكرامات فضل به خلق كثير وقتل بذلك ، راجع ديوان المبتدأ والخبر ابن - غلدون (ج ١ / ١١٣) .

قيل: ومعناه القائم بالأمر، ومنه (*) سمي ولي اليتيم ولياً، والله تعالى وهو المتكلف لأمر الخلائق كلها، وقيل معناه الناصر قال الله - عز وجل -: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]. وقيل معناه: المحب ومنه قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: ١٥٧].

وحظ العبد الاتصال بولاية الله تعالى، واختلف في تسمية الولي ولياً؛ فقيل لأنه فاعل بمعنى فاعل، أى: أنه يتولى الله ورسوله وقيل بمعنى مفعولاً أى تولاها الله تعالى بحفظه ورعايته.

الحميد: قال الله - عز وجل -: ﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [الشورى: ٢٨]. أى المستحق للحمد والثناء فيكون فعلاً بمعنى مفعول ولا يمتنع أن يكون من فاعل أيضاً؛ فإنه المثنى على نفسه وعلى من شاء من عباده، قال الله تعالى فى الثناء على من اختاره ﴿وَأَنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾ [ص: ٤٧]. وقال ﷺ: «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»^(١).

وحظ العبد فيه اعترافه بالعجز عن الثناء عليه؛ كما أشار إليه عليه السلام. المحصى: قال الله - عز وجل -: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن:]، ويرجع إلى كمال العلم وعمومه.

وحظ العبد فيه أن يحصى على نفسه الحركات والسكنات وأن يراقب الله تعالى فى الجهر والخلوات: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ [العلق: ١٤]. المبدئ المعيد: قال الله - عز وجل -: ﴿إِنَّهُ هُوَ يَدْئُ وَيَعِيدُ﴾ [البروج:]، وذلك إشارة إلى النشاطين، والإعادة قد تكون بإيجاد ما أعدمه أو يجمع ما بدده،

(*) لوحة ٧٨ / ٢ من المخطوط.

(١) قال ﷺ: «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»، قال الألبانى: صحيح، ابن ماجه (٣٨٤١)، وصحيح الجامع (١٢٨١)، صحيح الجامع (١٢٨٠)، صحيح أبى داود (١٦٧/١).

كما قال تعالى فى بيان كيفية إحياء الموتى لإبراهيم عليه السلام (*) ، حيث قال : ﴿ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُتُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لَّا يَظُنُّ قَلْبِي قَالَ فَاخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ﴾ [البقرة: ٢٦٠]

وحظ العبد منه استكمال حقائق الإيمان بالغيب بما بعد الموت كما قال عليه السلام لحارثه قال له : « كيف أصبحت ؟ » فقال : أصبحت مؤمناً حقاً فقال له عليه السلام : « لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك ؟ » قال : كأنى أرى عرش ربى بارزاً وأهل الجنة فى الجنة يتنعمون ، وأهل النار فى النار يعذبون فقال له : قد عرفت فالزم .

قال الله تعالى : ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾ [الملك : ٢] .

وقد احتج إبراهيم الخليل - عليه السلام - على وحدانيته تعالى وباختصاصه بذلك حيث قال : ﴿ رَبِّى الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ﴾ [البقرة : ٢٥٨] . معارضة للنمرود بما أظهره فيما ليس له دليل بهذا الاستدلال ، وإنما عدل الخليل عليه السلام إلى مثال أوضح منه بقوله : ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ ﴾ [البقرة : ٢٥٨] . لضعف فهم النمرود . وقد قال الله تعالى : ﴿ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ۝١١ ﴾ ولقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ [النحل : ٢٨] .

فإن الله تعالى هو الفاعل المخترع حقيقة ، وفوضه إلى ملك الموت بطريق الكسب وله أعوان ، فصحت الإضافات الثلاث ويرجعان إلى القدرة أو الفعل .

للعبد منه إحياء روحه بذكره ، وإماتة شهواته بالمجاهدة والرياضة .

قال الله تعالى (**): ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ ﴾ [الفرقان : ٥٨] ، وحياته التى باعتبارها تصح أن يتصف بالعلم والقدرة والسمع والبصر ، ليست

متوقفة على بنية مخصوصة واعتدال مزاج، وقد أوجبها لنفسه بقوله الذي لا يموت ونفى وفاتها بقوله ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وحظ العبد منه السعى في الشهادة. ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]

قلل الدائم: الباقي فيكون تأكيداً للحى وقيل: هو مبالغة في قيامه بتدبير خلفه، وحصول الاستغناء به عن كل ما سواه

وحظ العبد منه كمال تمكنه بعدم التفاته إلى الأسباب، ومشاهدة المسببات من غير القدرة، إني أبيتُ عند ربي يطعمني ويسقيني، خلق له ما يعزم به نفسه وتغنيه عن الطعام والشراب فلا يبطل.

معنى الواحد: معناه الغنى، وحظ العبد أن يكون غنياً به عن ما سواه

الماجد: قد تقدم ذكره في المجيد

الواحد: وقد ورد في بعض الروايات الأحد، فلنفرض الكلام فيهما فنقول قال عز وجل: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص]. اعلم أن البارئ تعالى واحد في ذاته لا جزء له، واحد في صفاته لا مثل له، وواحد في ألوهيته وخلقته وتدبيره وملكه لا شريك له، وقد تقدم الدليل على جميع ذلك.

وأما الأحد: فقال الزجاج^(١): أصله وحد يقال وحد يوحد فهو^(*) وحد كما يقال حسن يحسن حسناً فقلبت الواو همزة والواو المفتوحة قد تقلب همزة

(١) الزجاج: إبراهيم بن السرى الزجاج النحوى أبو إسحاق، قال الخطيب: كان من أهل الدين والفضل وحسن الاعتقاد جميل المذهب، وله مصنفات حسان في الأدب (ت ٣٢١هـ) وهو أستاذ أبى على الفاسى. راجع الوافى بالوفيات (ج ٢ / ٢١٩).

(*) لوحة ٨٠ / ١ من المخطوط.

كما قيل امرأة اسمها أى الوسامة وكما قلبت أيضاً المضمومة والمكسورة فى قوله تعالى ﴿أَقْتَتْ﴾ [المرسلات : ١١] .

والفرق بين الواحد والأحد من أوجه منها أن أحداً فى النفى أعم من واحد، فإنه يحسن أن يقال ما فى الدار واحد بل اثنان أو ثلاثة، ولا يحسن أن يقال ما فى الدار أحد بل اثنان أو ثلاثة ومنها أن لفظ الواحد يصح أن يوصف به من يعلم ومن لا يعلم فى الإثبات والنفى، والأحد لا يوصف فى الإثبات إلا لله تعالى؛ لا يقال هذا رجل أحد؛ فصار الرحمن الذى لا يوصف به إلا لله تعالى والواحد بمنزلة الرحيم لا يختص به .

قال الأزهرى^(١) سئل أحمد بن يحيى^(٢) عن آحاد هل هو جمع أحد فقال : تعالى الله عن ذلك ليس للأحد^(٣) جمع، قيل : ومما يفرق به أيضاً بين الواحد والأحد أن الواحد يخلق لمفتتح العدد قد قال واحد اثنان ثلاثة ولا يقال أحد اثنان ثلاثة .

وأما للعبد منها فالتحقيق بمقام التوحيد، وظاهره معلوم وحق حقيقته مما تضيق عنه العبادة وتنقطع دونه الإشارة .

(١) الأزهرى: أبو منصور الأزهرى الشافعى محمد بن محمد بن عبد الله بن الحسين بن طلحة أبو منصور الهروى صنف فى تهذيب اللغة عشر مجلدات والتقريب فى التفسير وإصلاح المنطق، وله سوى ذلك كثير من المصنفات ولد ٢٨٢هـ وتوفى ٣٧٠هـ، راجع الوافى بالوفيات (ج ١ / ١٧١) .

(٢) أحمد بن يحيى: أحمد بن يحيى بن إسحاق ابن الراوندى أبو الحسين من أهل مرو سكن بغداد، وكان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحداً وكان يجالس أهل الإلحاد، ولما سئل عن ذلك قال : لأعرف مذهبهم، ذكر ذلك القاضى أبو على التنوخى . الوافى بالوفيات (ج ٣ / ١٠١) .

(٣) الأحـد: الأحـد . . أحد بمعنى الواحد وهو أول العدد تقول : أحد واثنان وأحد عشر وأما قوله تعالى «قل هو الله أحد» فهو بدل من الله تعالى . والأحد لا تقبل التكرار لأن القول بواحد يقبل القسمة أما الأحـد فلا يقبل ذلك . راجع مختار الصحاح . (ج ١ / ٦) .

سئل أبو الحسن المزين^(١) عن التوحيد: وتوحده بالرجوع إليه في كل مالك وعليك، وتعلم أن كل ما خطر بقلبك وأمكتك الإشارة إليه فالله بخلافه. وقال الجنيد^(٢): التوحيد أفراد القدم عن الحدوث وسئل على^(*) بن سهل عن التوحيد فقال: قريب في الظنون بعيد في الحقائق، فقلت لأصحابي هي الشمس ضوءها قربت ولكن في تناولها بعد وقال الله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨].

قيل: وهذا توحيد الخواص حيث شرفهم بإضافة شهادتهم إلى شهادته لنفسه فوحده بما وحد به نفسه، كما أشار إليه عليه السلام بقوله: «أنت كما أثنت على نفسك».

الصمد، قيل: السيد واختلف في السيد فقليل هو الملك وقيل معناه الحكيم قال الله تعالى في وصف يحيى ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا﴾ قال ابن عباس معناه: الحكيم، وقيل: الصمد الذي يعتمد إليه في الحوائج، وقيل: الذي لا جوف له، ويرجع بالمعنى الأول إلى صفات المعاني وبالثاني إلى صفات الجلال والكمال وبالثالث إلى التنزيه.

وحظ العبد منه بالمعنى الأول أن يكون سيد وقته قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أبو بكر وعمر

(١) أبو الحسن المزين: هو أبو الحسن على بن محمد البغدادي شيخ الصوفية صاحب الجنيد وسهل بن عبد الله وجاور بمكة، وقال السلمي في طبقاته أقام بمكة مجاوراً بها ومات بها وكان له في الزهد أقوال عظيمة ما فارق فيها أحكام الكتاب والسنة. راجع طبقات السلمي (ج ١ / ٩٩).

(٢) الجنيد: أبو القاسم بن محمد بن الجنيد النهاوندي الأصل البغدادي القواريري الخراز، وكان شيخ العارفين وقدوة السالكين ولد ببغداد ٢٢٠ هـ سمع من الحسين بن عرفة واختص بصحبة السري السقطي والحارث المحاسبي، وأتقن العلم، وكان يقول علمنا مضبوط بالكتاب والسنة. راجع الوافي بالوفيات (ج ٤ / ٥٥).

(*) لوحة ٨٠ / ٢ من المخطوط.

سيد كهول هذه الأمة»، وبالمعنى الثانى أن يكون مجاب الدعوة قال ﷺ: «رب أشعث أغبر ذى طمرين يصفح عن أبواب الناس لو أقسم على الله لأبره»^(١) وبالمعنى الثالث أن يأخذ من القليل من الطعام والشراب قال عليه السلام^(٢): «حسب المؤمن لقيمات يقمن بها صلبه»^(٣) قيل والجمع السالم غير المعروف للقلة: فهو للعشرة فما دونها، صغرها إشارة إلى تصغير^(*).

القادر المقتدر قال الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ﴾ [الأنعام: ٦٥] وقال ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف: ٤٥].

ومعناها ظاهر: للعبد منهما التنزيه من الحول والقوة، قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، «لا حول ولا قوة إلا بالله» يرجعان إلى القدرة أو الفعل فالعبد منهما أن يحيط بمراتب العبادات ويقدم الأهم فالأهم.

هو الأول فليس قبله شيء والآخر بمعنى الباقي بعد فناء خلقه، ويرجعان إلى التقديس والإضافة، للعبد منها أن يشتغل بما يبقى عما يفنى.

(١) حدثنا هشام بن عمار، حدثنا سفيان عن الحسن بن عمار عن فراس عن الشعبي عن الحارث عن علي قال: قال رسول الله ﷺ: «أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين إلا النبيين والمرسلين.. لا تخبرهما يا علي ما داما حيين».

ابن ماجه (ج ١ / ٣٦)، قال الشيخ الألبانى: صحيح.
(٢) قال: قال رسول الله ﷺ...: «رُبَّ أشعث أغبر مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره» رواه مسلم، رياض الصالحين (ج ١ / ١٨٥)، الجمع بين الصحيحين (ج ٣ / ٢٣٩).

(٣) حدثنا هشام بن عبد الحمصى.. حدثنا محمد بن حرب، حدثتني أمي عن أمها أنها سمعت المقدام بن معد يكرب يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول: (ما ملأ آدمي وعاء شراً من بطنه حسب آدمي لقيمان يقمن صلبه.. فإن غلبت آدمي نفسه فثلث للطعام وثلث للشراب وثلث لنفسه، ابن ماجه (ج ٢ / ١١١١)، النسائي (ج ٤ / ١٧٧)، قال الشيخ الألبانى: صحيح.

(*) لوحة ٨١ / ١ من المخطوط.

قيل بمعنى الظاهر القادر وقيل الظاهر بالأدلة والباطن المحتجب عن خلقه فى دار الدنيا بموانع خلقها فى أعينهم ، وقيل الباطن العالم بالخفيات .

قيل وحظ العبد منهما الظهور على الشيطان وإخفاء أعماله عن الخلق خشية وهذا فى غير إقامة الواجبات

قد تقدم معناه فى تفسير الولى والفرق بينهما المبالغة فى ولى فإنه فعيل من فاعل أى بوجوب وجوده واستغنائه عن الخلق وتنزيهه عن جميع النقائص .

وحظ العبد منه علو همته بحيث لا يملكه شىء من المخلوقات .

قال الله تعالى : ﴿ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ ﴾ (٢٨) [الطور : ٢٨] البر فاعل البر ، للعبد منه الخيرات وألا يظهر الشر ولا يؤذى .

قال الله تعالى : ﴿ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ (٥٤) [البقرة : ٥٤] ، مبالغة فى التائب وتطلق المبالغة فى لفظ الفاعل (*) والمفعول وأصله فى اللغة الرجوع .

معناه فى حق العبد رجوعه إلى الندم والطاعات ، ومعناه فى حق الله - عز وجل - رجوعه عليه بالقبول ، وحظ العبد منه ظاهر .

قال الله تعالى : ﴿ فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ ﴾ [الزخرف : ٥٥] وهو مشتق من الانتقام ولا تسمى العقوبة انتقاماً إلا بشرط أن تبلغ الكراهة إلى حد السخط الشديد ، وأن يحصل بعد مهل ويكون فى ذلك التعذيب نوع من التشفى ، وهذا لا يوصف به الله تعالى ، لكن يمكن ذلك بالنسبة إلى أنبيائه وأوليائه .

وأما حظ العبد منه فظاهر .

العفو : قال الله تعالى : ﴿ وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴾ (٢) [المجادلة : ٢] العفو ترك المؤاخذة وهو أبلغ من المغفرة فإنها مشتقة من السترة ، والعفو إزالة الأثر ومنه عفت الديار .

الرؤوف قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: ٢٠].

قيل: الفرق بين الرأفة والرحمة، أن الرأفة باعتبار صفة في الفاعل، والرحمة باعتبار صفة في المفعول

وحظ العبد منه الشفقة على عباده المؤمنين، والاستغفار للمذنبين، قيل: إن بعض الصالحين كان يسمى أيوب وكان بجواره رجل مسرف على نفسه فلما مات امتنع من الصلاة عليه فرآه في النوم على أحسن حال، فقال: له ما فعل الله بك؟ فقال: غفر لي، وقال: قل لأيوب: ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠].

مالك الملك: واضح وقد تقدم تفسير الملك ذو الجلال والإكرام فقال المعنى بذى الجلال الإشارة إلى صفات(*) الكمال، والإكرام إشارة إلى صفات التنزيه.

العادل يقال قسط إذا جار، وأقسط إذا عدل، قال الله - عز وجل -: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: ١٥] وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: ٤٢] للعبد منه طائفة.

قال الله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ﴾ [آل عمران: ٩].

جامعهم بعد تفريق وجامع بين أرواحهم وأصلهم.

الغنى: قال الله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ﴾

[الكهف: ٥٨]. ومعناه وجوب وجوده معهم لفصل القضاء بينهم وافتقار سائر الممكنات إليه قال الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥].

المغنى الذى أعطى كل شىء خلقه ثم ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ [إبراهيم: ٣٤]، والسؤال منا تحقق جهة الافتقار إليه . . . مفهوم المغنى إذ لا مانع لما أعطى، ولا معطى لما منع وترجع إلى الإرادة، للعبد منه أن لا يعطى الحكمه إشارة إلى كمال القدرة وللإرادة لازدواجهما.

قال الله تعالى : حكاية عن الخليل فى احتجاجه على قومه فى نفى عبادة الأصنام ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ (٧٢) أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يُضُرُّونَ (٧٣)﴾ [الشعراء].

قال الله تعالى : ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥].

قيل : نور وقيل النور وهو لكل موجود من العدم إلى الوجود، وله معينان كما تقدم أحدهما خاص وهو خلق التوفيق على الطاعات (*) .

والثانى عام : وهو إرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الدلائل وخلق الألفاف، وحظ العبد منه الدعاء إلى الله تعالى، قال الله - عز وجل - : ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥] ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

قال الله تعالى : ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٠١] وهو الذى يفعل على غير مثال سابق، وقيل : البديع الذى لا نظير له، ويرجع إلى التنزيه المستمر الوجود الواجب الذى لا يلحقه عدم، وحظ العبد منه السعى فى الشهادة قال الله تعالى : ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ (١٦٩)﴾ [آل عمران: ١٦٩].

الوارث : قال الله تعالى : ﴿نَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِينَ (٥)﴾ [القصص: ٥] وقال تعالى : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا﴾ [مريم: ٤٠].

وهو ثبوت اختصاص له فهو عائد إليه بعد انقراضها لم يرد في القرآن، ومعناه المرشد وقيل الموصوف بالعدل وقيل المتعالى عن النقائص، وهو بالمعنى الأول يرجع إلى القدرة والكلام، وبالتالي إلى الأفعال، وبالثالث إلى التنزيه وحظ العبد منه استكمال بما يفهمه عن الله تعالى في مجارى خطابه كما قال على - كرم الله وجهه: ما عندنا شيء أسره النبي ﷺ إلينا إلا أن ما أتى الله عبداً فهماً في كتابه.

الصبور: فعول من الصبر ولم يرذ في القرآن واصل الصبر في اللغة الحبس وحقيقته ممتعة على الله، فيحمل على تأخير العقوبة إلى أجل (*) معلوم، قال الله تعالى: ﴿وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُّعَدَّدٍ (١٠٤)﴾ [هود: ١٠٤].

للعبد منه الصبر على الطاعات والصبر على ترك المعاصي والمداومة على ذلك قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾

- [آل عمران: ٢٠٠]

اعلم أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبي ﷺ كما صار إليه الكرامية لاستوائه مع الخلق في نوع البشرية، ولا مكتسبة كما صار إليه الفلاسفة، وقالوا: إنها ترجع إلى التخلي عن الأخلاق الذميمة والتحلي بالأخلاق الكريمة إلى أن يصل العبد إلى حالة يتمكن بها من سياسة نفسه.

وغيره وإنما يرجع إلى اصطفاء الله تعالى عبداً بأن يوحى إليه قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [فصلت: ٦].

فميز نفسه بالوحي فإن مرجع ذلك تبليغ ما أوحى إليه كان رسولاً كما قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، فإن كل رسول نبى وليس كل نبى رسول، وقد فرق الزمخشري الرسل من الأنبياء: بأن الرسل هم أصحاب الكتب والشرائع، والأنبياء هم الذين يحكمون بالمنزل على كتاب مع أنهم يوحى إليهم كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ [المائدة: ٤٤] لإخباره عن الله تعالى فيكون(*) مأخوذ من الأنبياء أو لدفعته فيكون(*) مأخوذ من النبوة ولذلك قيل مهموز وغير مهموز وقوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]

وأنكرت البراهمة النبوة ومنعوا جواز اتباع الرسل قالوا: إن جاءت الرسل بما يدرك عقلاً لم يكن فى إرسالهم فائدة كان فى قضايا العقول مندوحة عنهم، وإن كان ما جاء به الرسل غير مدرك بالعقل فلا يُعقل ما يخالف العقل، وقال فى جوابه: إن الله إنما أرسل الرسل إلى ما لا يستدل بتمحص العقول وإنما يقضى العقول بجوازه وإذا لم تكن فى إرسال الرسل استحالة وخروج عن حقيقة وجب الحكم بجوازه.

جملة القول فى ذلك: أن البراهمة^(١) والصائبة^(٢) قضت باستحالة النبوات

(*) لائحة ٨٣ / ٢ من المخطوط.

(١) البراهمة: طائفة انتسبت إلى رجل منهم يسمى براهم، وقد مهد لهم نفى النبوات أصلاً وقرر أن ذلك استحالة بالعقول، والعقل دل على أن للعالم صانعاً حكيمًا، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح عقولهم فينكرون الذهاب إلى الكعبة وتقبيل الحجر وغيره من «مناسك الحج» فيرون أن هذه الأفعال مخالفة للعقل. راجع الملل والنحل - الشهرستاني (ج ١ / ٢٠٦).

(٢) الصائبة: الصبوة فى مقابل الحنيفية وفى اللغة صبأ الرجل: إذا مال وزاغ، فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق، وزيغهم عن نهج الأنبياء... قيل: لهم الصائبة ويقال صبأ الرجل =

عقلاً، وصارت المعتزلة وجماعة من الشيعة إلى وقوع جميع النبوات عقلاً؛ لأنها من اللطف المقرب للإيمان، واللطف واجب عندهم على الله عز وجل.

وذهبت الأشعرية^(١) إلى أنها جائزة عقلاً وواقعه شرعاً؛ لأنها لا تسترعى سوى إتيان الكلام لله تعالى والقدرة على إفهامه، وقد أقمنا الدليل على أن الباري تعالى متكلم أمرناه موح وأما طريق معرفته فيرجع إلى ثلاث طرق إما الوحي بواسطة ملك، أو بالإلهام بحيث يدرك أن الله تعالى هو المخاطب له - بخلاف الوحي إلى أم موسى والنحل - أو بالخطاب من غير واسطه، فإن يخلق الله تعالى في العبد روحاً يفهم بها عنه كلامه، كما (*) قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (*) [الشورى: ٥١] وهو الخطاب من غير واسطه أو يرسل رسولا فيوحي به ما يشاء وللمانعين جواز النبوة سنة منها ما ذكره المصنف وبنى مثبتة على التحسين والتقييح في طلب الفائدة، قالوا: ما جاء به الرسل لا يخلو إما أن يكون مدرّكاً بالعقل أو لا فإن كان قادراً على إدراكه بالعقل ففي العقل غنية، وإن كان مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه أو يدرك خلوه عن الحكمة كالهرولة وغير ذلك فهو عبث، ولا سبيل إلى التصديق به، والجواب ما أشار إليه من أن حظ العقل منه الجواز والوقوع بوحيه من الشرع، فإن الحاجة بالرسول الإنباء عن ما بعد الموت من الحشر والنشر والثواب والعقاب والخلود في الدارين، حظ العقل من جميع ذلك الجواز، وكذلك يحتاج إليهم في تعيين الشكر اللائق بالله تعالى، والعقل وإن دل على اعتبار المصالح والمفاسد إلا

= إذا عشق وهوى، والصبوة هي الانحلال عن قيد الرجال، ومدار مذهبهم التعصب على الروحانيين، فدعوتهم قائمة على الاكتساب ودعوة الحنفاء قائمة إلى الفطرة، راجع الملل والنحل - الشهرستاني (ج ١ / ٨٥).

(١) الأشعرية: سبق التعريف بها.

(*) لوحة ٨٤ / ١ من المخطوط.

أنه يحتاج فى طريق استعمالها إلى كىفیات مخصوصة لا يستقل العقل بها، لا سيما عند تعارضها فإن غاية العقل أن يدرك أن السرقة مفسدة، وأن السرقة لا تناسب شرع من قبلنا أما تعيين أن الزاجر استرقاق السارق كما فى شرع من قبلنا، أو قطع اليد من محل مخصوص أو عقوبه غير ذلك . فالعقل لا يهتدى إليه لو سلمنا أن العقول تستقل بدركه حلالاً، فما المانع (*) من إنبائهم بذلك للتذكى والتأكيد والتنبية للغافلين والعقلاء مجموعون على حسن تكرير المواعظ .

فصل : قوله : إنما يثبت صدق من ادعى النبوة بالمعجزات

وهى أفعال لله تعالى خارقة للعادة المستمرة ظاهرة على صدق دعوى النبى وتحمديه ، ويعجز عن الإتيان بمثلها الذين يتحداهم النبى ﷺ ، ووجه دلالتها على صدق النبى أنها تنزل منزلة التصديق بالقول .

ونظيره والمشهد أن يتصدى ملك للناس ويؤذن لهم بالولوج عليه ، فإذا اختصوا به وأخذ كل منهم مجلسه قام من أهل الجمع قائم ، وقال : إنى رسول الملك إليكم وقد ادعت الرسالة بمرأى منه ومسمع ، وآية رسالتى أن الملك يخالف عادته ويقوم ويقعد إذا استدعى منه ذلك ، أيها الملك صدقنى وقم واقعد ، فإذا فعل الملك ما استدعاه كان ذلك ، تصديقاً له بمنزلة قوله صدق ، قاله إنما يثبت صدق من ادعى النبوة بالمعجزات بصيغة «إنما» فإنه يشعر بحصر الطريق المعرفة لصدقهم فى ذلك ، وهى لا تنحصر فإنه من الجائز العقلى أن يخلق الله لنا العلم الضرورى بصدقهم ، ثم من الأنبياء من لم يحتج فى صدقه إلى معجزة بل علم صدقه بإخبار من ثبت صدقه بالمعجزة ، وقد أخبر موسى وعيسى بنوة محمد ﷺ قبل مبعثه ، فقال تعالى : ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾

[الأعراف : ١٥٧]

وقال تعالى : (*) ﴿وَكُنَّا مِنْ قَبْلُ نَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة : ٨٩] .

وقال تعالى: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]،
والعذر له أنه لا يناقض ما ادعاه فإنه لا ينكر جواز خلق العلم الضروري بذلك،
وإنما ادعى ذلك نظراً إلى سنة الله تعالى في تصديقهم وعادته وتصديق رسول
لرسول لا يخرجهم عن ذلك، فإنه إنما يتم بإسناده إلى الصادق بالمعجزة ومراده
بمدعى النبوة ها هنا مدعى الرسالة.

وأما تقييده المعجزة بفعل الله تعالى فقد أورد عليه أنها لا تنحصر في الفعل
بل كما أنها بفعل غير المعتاد، وقد يكون بالمنع من الفعل المعتاد مع سلامة البنية
بعدم خلق القدرة والداعى إلى الفعل كقوله عز وجل: ﴿آيَتِكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ
أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ [آل عمران: ٤١]، وقوله لمحمد ﷺ: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾
[المائدة: ٦٦]

وذهب قوم إلى أن إعجاز القرآن في هذا الجنس، وأنهم صرفوا ومنعوا عن
معارضته مع أنه من جنس مقدورهم وهوضعيف، فإنه لو كان من جنس المقدور
لهم لوقع فيما مضى ولو وقع لنقل؛ فلأجل ذلك قال بعض الأصحاب: شرطها
أن يكون فعلاً أو ما يتنزل منزلته بمعنى من حيث كان لا يتحقق ذلك والحالة هذه
إلا بقصد الله تعالى إلى تصديقه عادة، وتقييده بأنها فعل الله تعالى وخارقه
للعادة ولأن غير ذلك لا اختصاص للنبي به، فيمكن معارضته بمثله وقوله على
حسب دعوى وتحريه المعنى بالتحري(*) المباراة وقوله عليه السلام: «لا يأتى
أحدكم بمثل ما أوتيت به».

قوله: ووجه دلالتها على صدق النبي أنها تنزل منزلة التصديق بالقول يعني
كدلالات الإشارة والمواضعة بالأفعال التي تفيد ما يفيد الألفاظ، وقد اختلف
الأصوليون في وجه دلالة المعجزة، فمنهم من قال: إنها تنزل منزلة التصديق
بالقول، فإن الله تعالى إذا خلق المعجزة على وفق دعواه فكأنه قال له: صدقت

بالقول، فيكون مدلولها خبراً، ومنهم من يقول: إنها تدل على إنشاء الرسالة فيكون تقديرها أنت رسولي أو بلغ رسالتى، والإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب، ثم قرر والدلالة من وجهين، أحدهما: أنها تدل عقلاً قالوا: لأن خلق الخارق من الله تعالى على وفق دعواه وتحديه والعجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على إرادة الله تعالى لتصديقه، كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والشكل والقدر على إرادته تعالى به بالضرورة إلى هذا مثل الإسناد، الثانى: إن دلالتها عادية كدلالة قرائن الأحوال الدالة على حجل الحجل أو وجل الوجل قالوا وخلق ذلك من الله تعالى على هذا الوجه يدل على صدقه بالضرورة، كما يعلم حجل الحجل ووجل الوجل بالضرورة، وإليه ميل الإمام واعلم أننا نحتاج فى تقرير دلالة المعجزة إلى إثبات الصدق لله تعالى، فإن(*) المصدق بما لم يكن صادقاً لم يثبت صدق المصدق، والدليل على وجوب الصدق لله تعالى أنه عالم وكل عالم وفى نفسه حديث يطابق معلومه، وذلك هو عن الخبر المصدق، وإخباره بخلافه لا يكون إلا عن تقدير أو جهل وهما محالان على الله تعالى، ولأن الصدق صفة كمال ونقيضها نقص، والنقص مستحيل على الله تعالى، فوجب له الصدق والملحدة على ذلك وجوه:

الأول: قالوا مدعى الرسالة مشارك لنا فى اللوح والصورة ودعواه اختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة، ولا يقبل مجرد دعواه، فإن الخبر يحتمل الصدق والكذب، واعتمادكم فى صدقه على مجرد وقوع الخارق على وفق دعواه. كيف يدل مع أننا نشاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصل إليها بالخواص والسحر والتغريم والطلسمات واستسحار الروحانيات وخدمة الكواكب؟ فبم يتميز ما أتى به عن ذلك؟ أو لعل ذلك بسبب اتصالات فلكية غريبة اطلع عليها ولا مانع من ذلك، فإن أرباب الهيئة تزعم أن الفلك الأعلى تنتهى دورته فى ست وثلاثين ألف سنة، فما المانع أن يحدث بسبب ذلك أفعال غريبة.

الثانى : سلمنا أنه فعل الله تعالى ، لكن لم قلتم : إنه إنما خلقه لأجل تصديقه؟ وظاهر أنه ليس كذلك ، إما على أصول الأشعرية ؛ فلأنهم لا يقولون أفعال الله تعالى متوقفة على الأغراض ولا يقبح منه شيء عندهم ، وأما على أصول المعتزلة فنقول : لم (*) قلتم إنه لا غرض لله تعالى فى خلق ذلك إلا التصديق؟ وذلك يعرف وشرطه العلم بالعدم لا عدم العلم .

الثالث : قالوا من مذهبهم مجاز الأشعرية أن الله يفضل من يشاء كما أنه يهدى من يشاء ، وإذا كان كذلك فما المانع أن يخلق الله تعالى ذلك على يد الكاذب للإضلال؟

الرابع : إنكم احتججتم بالخارق وبما يعلم أنه الذى أتى به هذا المدعى خارق ولعله معتاد فى نظر آخر ، أو يكون عادة متطاولة أو تكون ابتداء عادة تستمر وحينئذ لا يدل .

الخامس : ادعيتم الدلالة على صدقه ثم قررتم ذلك بأن المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة ، وتارة قلتم بخصيصة بها يدل على إرادة تصديقه بالضرورة وتارة قلتم تدل على صدقه عادة بالضرورة ، فإذا كان ميلكم إلى دعوى الضرورة فادعوا أنه صادق بالضرورة وحينئذ يتم مراكم .

السادس : إنكم ادعيتم الضرورة ثم قسّم الغائب على الشاهد بالمثال المذكور وما يدل بالضرورة كيف يصح قياسه؟ .

السابع : إنما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادعيتموه ، فإن العلم فيه استند إلى قضايا حسية مشاهدة ، فإننا شاهدنا الملك فى الصورة المذكورة ، وشاهدنا قيامه وقعوده بخلاف مسألتكم ، فإن الفاعل غائب عنا وذلك ينافى قرائن الأحوال .

والجواب : أن نقول قولهم فى السؤال الأول : إن الخوارق قد يتوصل إليها

بأسباب من الخواص والسحر وغير ذلك قلنا: (*) جميع لا نسلم على مدعيه عن المعارضة بأمثاله ثم من سنة الله تعالى في دفع هذا الاحتمال أنه لم يرسل رسولاً إلا من جنس ما هو الغالب: في زمان موسى - عليه السلام - تعلم السحر وإليه جعل الله تعالى الحية التي تتلقف ما صنعوا، واعترف أهل الصناعة وهم ألوف بأن ذلك لا يتوصل إليه بالسحر فأمنوا بالله تعالى وخروا له ساجدين، وعجز أهل الصناعة واعترفهم بذلك أدل دليل على صحة الآية وصدق الآتي بها، ومعرفة غير أهل الصناعة بعجز أهل الصناعة عن المعارضة دليل لهم أيضاً، وكذلك لما غلب في زمان عيسى - عليه السلام - بعلم الطب كانت معجزته إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص مع اعتراف أهل صناعه الطب جميعاً بعجزهم عنه دليل على اختصاصه بذلك، ولما كان الغالب في زمان الخليل القول بالطبائع وتأثيرات الكواكب كان من آيته: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ (٦٩) [إبراهيم] ولما كان محمد ﷺ في زمان قوم صناعتهم الفصاحة والنظم والنثر حتى كان أحدهم إذا صنع قصيدة علقها على البيت، وقال: لا يأتي أحد بمثلها، كانت معجزته من ذلك الجنس، فعجز البلغاء والفصحاء وهم العدد الكثير عن المعارضة دليل قاطع على أنه محض فعل الله تعالى وليس من المكتسبات المعتادة، وقد اعترفت الصائبة عارثمون وهرمي هما شيث وإدريس (***) محل وجهه يذكرونه في معرفة صدقهما في دعوى النبوة يلزمهم مثله نبوته .

قولهم في السؤال الثاني: لم قلتم إن الله تعالى إنما خلق ذلك لأجل التصديق قلنا قررناه من الوجهين العقلي والمادى .

قولهم في السؤال الثالث: من مذهبكم أن الله يضل من يشاء قلنا: نعم، قولهم: فجوزوا خلق المعجزة على يد الكاذب، قلنا: من يرى أن المعجزة تدل عقلاً فلا يجوز ذلك لما فيه من قلب الدليل شبهة والعلم جهلاً، والله تعالى يضل

من يشاء ولكن لا بالدليل لما فيه من قلب الأجناس وقلبها محال، ومن زعم أن دلائلها عادية جوز ذلك، ولكننا نعلم عدم وقوعه باستمرار العادات كما نعلم أن الجبل في وقتنا هذا لم ينقلب ذهباً إبريزاً، وإن كان ذلك جائزاً في قدرة الله تعالى، وكذلك نجزم بأن كل إنسان نشاهده من أبوين وإن جاز في قدرة الله تعالى أن يكون مخلوقاً من غير أبوين كآدم وعيسى، وتجويز ذلك لا يمنعنا من الجزم، ولو وقع ذلك لا نسلبت العلوم من الصدور.

قولهم في السؤال الرابع: ثم علمتم إنما أتى به خارق ولعله معتاد في قطر أو عادة متطاولة كالكسوف مثلاً أو ابتداء عادة، قلنا: كل عاقل يعلم بالضرورة أن إحياء الموتى وقلب العصا ثعباناً وخلق البحر وإخراج ناقة من صخرة مما ليس بمعتاد. قولهم: لعله ابتداء عادة، قلنا: التحدى وقع بنفسى الخارق للعادة فلا يضر بعد ذلك أنه دام أو لم يدم (*) ثم يجب عليهم أن يصدقوا بالآيات التى أتت بها الأنبياء وقد مضت أحقاب ولم يعد مثلها.

قولهم في السؤال الخامس: ادعيتم الضرورة آخرأ فهلأ ادعيتموها أولاً؟ قلنا: كل دليل لا بد أن ينتهى إلى الضرورة فلا عن دعواها أولاً ثم نجز إنما قلنا: إن التخصيص يدل على إرادة تصديقه بالضرورة، ومن الدلالة ما يدل بالضرورة، ومن الدلالة منها ما يدل بالنظر.

قولهم في السؤال السادس: إنكم ادعيتم الضرورة فى وجه الدلالة وقستم الغائب على المشاهد، قلنا: لم نقس وإنما ضربناه مثلاً.

فى السؤال السابع الفرق بين الشاهد والغائب إنا شاهدنا، الفاعل وأفعاله قلنا: نفرض ذلك فى ملك من وراء ستر وتصدر باقتضاء مدعى الرسالة عنه أفعالاً تعلم أنها لا تصدر إلا منه ويستوى حينئذ المثالان.

فصل : قوله : الدليل على نبوة نبينا محمد ﷺ المعجزات

وفيه وجوه من الإعجاز منها ما اختص بهذا الجزء له والنظم الخارج عن جميع أساليب كلام العرب وتحدى العرب بأن يعارضوا منه سورة، وأنهم لو عارضوا لبطلت دعواه وانكف عن التعرض لهم، وحاولوا معارضته في نيف وعشرين سنة لم يتأت لهم معارضة وهم البلغاء واللسن الفصحاء، ومن وجوه إعجاز القرآن اشتماله على قصص الأولين مع القطع بأن النبي ﷺ كان أمياً ولا يكتب ولم يعهد في جميع زمانه متعاطياً(*) لدراسة كتب الأولين وتعلمها، ولم تتفق له نهضة يتوقع في مثلها دراسة الكتب، ثم اشتمل القرآن على غيوب مختلفة متعلقة بالمستقبل، ووقعت كما أنبأنا عنها القرآن الكريم . جملة الأمر أن لنبينا محمد ﷺ معجزات وآيات كثيرة .

ومعنى الآية : العلامة على صدقه، والمعجزة هي الآية مع التحدى بها، وكل معجزة آية وليس كل آية معجزة، ومعجزته العظمى التي تحدى بها الكافة القرآن وهي باقية إلى الآن، ومقصودنا من ذلك تحصل بتحريه دليل وإيراد ما يتشبه به إلتقاء على وجه وردها بالجواب عنها، فيقول ثبت بالنقل المتواتر المفيد للعلم الضروري وجود محمد ﷺ وادعاه الرسالة وتحديه بالقرآن المعجز بلفظه ونظمه وأسلوبه ومعناه ووقوع ذلك على وفق دعواه واستبانة العجز عن معارضته، وكل مدع للرسالة وقع الخارق على وفق تحديه مع العجز عن معارضته فهو صادق في دعوى رسالته، فإن قيل : ما دلکم على أنه أظهر القرآن وما يؤمنکم أن يكون ذلك مختلق؟ وهذا سؤال أورده بعض اليهود وزعم أن القرآن إنما افتعله بعض

المتنمين إلى ملة محمد وجحد إظهاره عنه ﷺ وأجاب عنه الإمام بأنه لا حجاج في درء الفرق يعنى أن الاجتماع على صحة الضرر قد بليت يخرجها عن حقيقتها فإن وجوده ﷺ (*) وإظهاره، والقرآن متواتر عند الموافق والمخالف وخبر التواتر يفيد العلم الضروري، ولم ينكر إفادته العلم إلا طائفة من السمنية^(١) وهم منسوبون في إنكارهم ذلك إلى السفسطة^(٢) فإذا لا تشكل في إفادة العلم بوجود الثانية والأُم السالفة، وأما أن العلم الحاصل عنه ضروري فقد خالف من الكعبي^(٣) وأبو الحسين البصري^(٤) ومن المعتزلة والغزالي^(٥) وإليه احتج لهم بوجوه الأول.

إنا إذا عرضنا على أنفسنا أن الكل أكثر من الجزء وأن خبر التواتر يفيد العلم ضرورة، وجدنا تفرقه بين اليقين المذكور وبين العلم من حيث هو علم لا تفاوت

(*) لوحة ٨٩ / ١ من المخطوط.

(١) السمنية: سبق التعريف بها.

(٢) السفسطة: يحيل مصطلح السفسطة على الاستدلال الصحيح في ظاهرة المعتل في حقيقته، والذي تكون غايته المغالطة والتمويه على الخصم في المبارزات الحوارية أو المخاطبات العامة فهي عمليات استدلالية يقوم بها المتكلم وتكون منطقية على فساد المضمون أو الصورة قد لا يتنبه إليه المخاطب، فيقع ضحية هذه الحيل فيعتقد في الكذب صدقاً وفي الباطل حقاً... راجع المعجم الفلسفي. مجمع اللغة العربية (ج ١) وكذلك المعجم الفلسفي (ج ٢) د. جميل حبيب.

(٣) الكعبي: الحسن بن علي الكعبي المعتزلي وهو تلميذ أبو الحسن بن أبي عمر الخياط المعتزلي وقد وافقهم في مذهبهم وزاد عليهم بأن قال: إن المعدوم شيء ويسمى أيضاً جوهرًا وعرضاً. راجع الوافي بالوفيات (ج ٤ / ٢٢٥).

(٤) أبو الحسين البصري: أبو الحسين البصري المعتزلي محمد بن علي بن الطيب المعتزلي صاحب المصنفات، كان من فحول المعتزلة فصيحاً- حلوا العبارة بليغاً، صنف المعتمد في أصول الفقه، وشرح الأصول الخمسة وكتاب الإمامة وكتاب أصول الدين. راجع الوافي بالوفيات (ج ٤ / ٤٩٣).

(٥) الغزالي: سبق التعريف به.

فيه ، فيتعين إن التفاوت في طريق الثاني لو كان العلم الحاصل عنه ضروريا لعلم ذلك بالضرورة ولم يختلف فيه العقلاء ، الثالث أن العلم بصدقهم يتوقف على النظر في حال المخبرين وأنه لا داعي لهم إلى الكذب ، وفي حال المخبر عنه وأنه لا لبس فيه ، وإنما يعرف ذلك بالنظر والموقف على النظيرين والجواب عن الأول أن الفرق بين القضيتين المذكورتين يرجع إلى كثرة استثناس الذهن بالأدلة دون الثانية ، وعن الثاني لا نسلم أنه يلزم من كون العلم ضرورياً أن يكون العلم بكونه ضرورياً بالضرورة ، إذ لا يلزم من العلم بالشئ العلم بصفته ، وعن الثالث أن من العلم الضروري ما لا يتوقف على سبب كالأوليات ومنها ما يتوقف على سبب كالحسيات(*) والعاديات الحاصلة عن القرائن كخجل الخاجل ووجل الواجل والتواتر من هذا النوع المتوقف من الضروريات على سبب ممكن النزاع فيه لعدم المشاركة في سببه ، وتوقف العلم على النظر في تحقيق قرائنه لا يصيره نظرياً ، بمعنى أن حصوله عن وسط ومقدمات ، فإن قيل من شرط صحة التواتر أن يكون فيهم أهل علم دل ؛ لأن غيرهم يمكن تواطؤهم ، ولا نسلم تحقق هذا الشرط بالنسبة إلى دعواكم ، وهذا الشرط مما اختص باشتراطه اليهود في إفادته العلم ، وهو بالعكس أولى ، لعدم جهلهم وحاجتهم إلى التواطئ .

قلنا : ما ذكروه باطل فإننا نعلم وجود البلاد النائية مع عدم ذلك ، ويلزمهم أن لا يحصل العلم بما نقلوه من دينهم بالتواتر قبل وصفهم بالدالة ، فإن قيل : ما دليلكم على تحديه وتعجيز الأمم بالدعاء إلى معارضته ، وتقديره أن يقال ما المانع من أن ما كان يتلوه من القرآن ويدعو الخلق إلى العمل بمضمونه كان من غير تحد ولا دعوى ولا رسالة ، وقلما يخلو عن أفاضل ليسوا بأنبياء يدعو إلى مثل ذلك .

وأجاب الإمام عنه : بأن تحديه عليه السلام بالقرآن ودعواه النبوة والرسالة معلوم أيضاً بالنقل المتواتر ، وأنه لم يزل مدلياً بالقرآن مدلاً به مدعيّاً اختصاصه به

وقد دل عليه آى من كتاب الله تعالى نحو قوله عز وجل: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ (٨٨) [الإسراء: ٨٨].

وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، وقوله عز وجل ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣].

فإن قيل: لا يتعد بقدر الاختلاف فى هذه الآى بأعينها، فإنها لا تبلغ مبلغ الإعجاز فلا تمنع تقدير اختراعها. وأجاب عن ذلك: بأنه ما من آية من القرآن إلا ونقلها متواتر والشك فى ذلك يُجر إلى الشك فى جملته وما ذكره ينعكس عليهم فى دعوى موسى عليه السلام وتحديه بالعصا واليد، فإن البراهمة والفلاسفة ينكرون انقلاب العصا واختصاص موسى بذلك، ولا طريق لهم فى تحقيق ذلك عليهم إلا بمثل ما اعتمدناه من النقل المتواتر.

فإن قيل: ما يؤمنكم أن القرآن عورض بم كتمت معارضته.

وأجاب الإمام: بأن العادة تأبى إخفاء ذلك، وأن الأمر العظيم والخطب الجسيم لا يقبل الكتمان من الخلق الكثير مع تحرك الدواعى لنقله، وهو كدعوى خليفة بين النبى ﷺ وأبى بكر - رضى الله عنه - وكيف لا معارضته بما نقل من سخف مسيلمة الكذاب، بهذا السؤال إن كان ممن يعترف بنبوة نبى انعكس عليه ما أورده فى معجزات نبيه؛ فيقال لليهود وما يؤمنكم أن موسى الكليم عورضت آياته ثم اتفق بنو إسرائيل على طمس ذلك (**).

فإن قيل: بم تنكرون على من زعم أن العرب ما انكفت عن معارضة القرآن عن عجز، وإنما كان لقلة الاكتراث به؟

(*) لوحة ٩٠ / ١ من المخطوط.

(**) لوحة ٩٠ / ٢ من المخطوط.

وأجاب : بأن العرب كانت تشمر لمعارضه الركيك من الشعر فكيف تستنكف عن معارضة القرآن مع القدرة، وبالضرورة لا نعلم أن القرآن لا تنحط بلاغته عن شعر شاعر ونثر ناثر، فكيف تفضي العادة بالرجوع إلى المحاربة والتزام سفك الدماء وسلب الأموال المضرات ورق الأولاد مع القدرة على الإتيان بسورة من القرآن في جماعة من ذوى الحجا والألباب، ومن المشهور ما نقل عن الوليد أنه أكب برهة من الزمان على تأمل الحق من القرآن حتى قال المشركون عن دينه ثم قال : قد سمعت خطب الخطباء وشعر الشعراء وليس هذا منه، بل هو كلام أصله مغدق وأعلاه مثمر واللّه إنه ليعلو ولا يُعلى عليه، ثم استقر رأيه على أنه سحر فأنزل اللّه - عز وجل - في حقه إنه فكر وقدر إلى قوله : ﴿ إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ (٧٦) [يونس] وسمع أعرابي قارئاً يقرأ : ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ [الحجر : ٩٤] فسجد وقال : سجدت لفصاحته، فإن قيل ما المانع أن يقال : إن العرب إنما امتنعت عن معارضته لمكان الخوف من المهاجرين والأنصار والحذر من بأسهم؟ قلنا : لو كان ذلك مانعاً لمنعهم من الإيذاء والسب لهم حتى صار بهم الأمر إلى المهاجرة .

فإن قيل (*) : لو سلم الخصم جدلاً ظهور العجز من أهل البلاغة فما وجه ظهور الإعجاز بالنسبة إلى غيرهم قلنا : معرفتهم بعجز أهل الصناعة دليل على إعجاز في حقهم كما تقدم، فإن قيل فأوضحوا وجه الإعجاز في القرآن وبينوا قدر المعجز منه، قلنا : هاتان مسألتان :

أما الأولى : فقد قال الإمام المرحى عندنا أن القرآن معجز لإجماع الجزالة فيه مع الأسلوب في النظم المخالف لأساليب كلام العرب، واعلم أنا نحتاج قبل الخوض في ذلك إلى تفسير معنى الفصاحة والبلاغة والجزالة والنظم وتمييز أسلوب القرآن عن أساليب النثر والخطابة والشعر .

أما الفصاحة فقد قيل في تفسيرها إنها عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط إيضاح الغرض منه ، وأما الجزاله فعبرة عن دلالته على معناه بشرط حروفه وتناسب مخارجها .

وأما النظم فعبرة عن ترتيب الأقوال بعضها على بعض ، ثم الحسن من تقدير تناسب الكلمات في أوزانها وتقاربها في الدلالة على المعاني ، وذلك على أنواع وأصناف والبلاغة عبارة عن اجتماع هذه الأمور الثلاثة في الكلام ثم أسلوب القرآن خارج عن أساليب نظم العرب ونثرها وخطبها وشعرها ، فإن الشعر موزون معقود بقافية ، والقرآن مبسوط غير معقود بقافية وهو أن(*) على الناظم فإذا فهم تفسير هذه الألفاظ ، فقد اختار الإمام أن القرآن معجز لا اجتماع الجزالة مع الأسلوب الغريب الذي جاء به ، وقرر ذلك بأننا لو قدرنا الجزالة المحضة معجزة لم تقدم سواء لا محلا إذ لو قال قائل إذا قوبل القرآن بخطب العرب ونثرها وأشعارها لم يحط كلام البلغاء اللسن الفصحاء عن جزالة القرآن انحطاطاً ثبثاً للأفهام ، فإن ادعينا الإعجاز في الأسلوب المحض لم يحصل تقدير نظم مكمل يضاهي نظم القرآن كما في ترهات مسليمة الكذاب حيث قال :

الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وخرطوم طويل ، وكقوله : إنا أعطيناك الزماجر فصل لربك وهاجر إن مبغضك رجل كافر . مما تنبو الأسماع عنه لركاكنه وسخافته هذا اختياره ، ونحن نقول : اختلف الناس في وجه إعجاز القرآن على مذاهب :

بعض المعتزلة إعجازه النظم فقط ، وقال قوم : إعجازه الفصاحة والبلاغة والجزاله فقط ، وقال القاضى : إعجازه المجموع ؛ كما اختار الإمام وقال قوم : إعجازه بالصرف عن معارضته ، وقال النظام : كانت العرب تقدر على النطق بمثله

(*) لوحة ٩١ / ٢ من المخطوط .

قبل مبعثه - عليه السلام - فلما بعث سلبوا هذه القدرة، وقال قوم: إعجازه فى جملة بعم التناقض فى آياته وتصديق بعضها بعضاً، وقال قوم: إعجازه أنبأؤه عن المغيبات(*) فيما مضى وما هو آت، وقال قوم: إعجازه موافقته لقضايا العقول، وقال بعض المحدثين: إعجازه أنه قديم غير مخلوق، وقال قوم: إعجازه أنه عبارة عن الكلام القديم.

أما وجه اختاره الإمام وارتضاه القاضى فيما أشار إليه من التقدير فهو: أنه عليه السلام إنما تحداهم بأن يأتوا بمثله ثم تنزل إلى عشر سور ثم إلى سورة والسورة مشتملة على الأمرين أعنى الجزالة والأسلوب الخاص، وإنما يتحقق الإتيان بمثله عند الإتيان بالمشتمل على الوضعين معاً، فإن الشاعر المفلق إذا سَوَّد قصيدة بليغة ودعا إلى المعارضة بمثلها فعورض بخطبة بليغة أو نشر مرسل بالغ أقصى الفصاحة لم، يكن الآتى بذلك معارضاً لها، ولو أتى شاعر بمثل شعره إعراباً عن فصاحته وجزالته لم يكن معارضاً له، قال الإمام: هذا ما ارتضاه القاضى واستقر عليه نظره، وقال فى تضاعيف كلامه: ولو جعلت النظم لمجرده مع إفادة المعانى معجزاً لم أكن مبعداً، قال الإمام: وهذا غير سديد، فإنه لا نُسلم أن نقدر كلام كذلك، وفى هذا التقدير إبطال لقول من زعم أنه قبل البعثة، فقيل: إنه لو كان كذلك لوجد مثله قبل التحدى ولو كان لظهر، وأما من صار إلى إعجازه بجملة بعم التناقض فيه على طوله وامتداد زمانه، فلا ينكر ما ذكره دليل على صدوره(**) من لدن حكيم عليم، وأنه لا يأتى الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لكن التحدى لم يقع بذلك، ولأن هذا المعنى لا يتحقق بسورة وقد وقع التحدى بها، وأما من قال إعجازه إنبأؤه عن المغيبات فلا ينكر أيضاً اشتماله

(*) لوحة ٩٢ / ١ من المخطوط.

(**) لوحة ٩٢ / ٢ من المخطوط.

على ذلك وأنه من أعظم الآيات الدلالة على أن التحدى لم يقع به ولا شملت عليه جميع السور، وأما من قال إعجازه موافقته لقضايا العقول فمن وصفته لكن التحدى لم يقع به، ومن قال: إعجازه كونه قديماً فهو قول بقدم الحروف وهو واضح البطلان، وأما من قال إعجازه أنه عبارة عن الكلام القديم فلا يصح لأنه لا يمتنع أن يعبر عن الكلام القديم بلفظ غير معجز، قال أهل الزيغ والضلال: لنا على ما ذكرتموه سؤالان: أحدهما: ما تعنون بقولكم: إن القرآن معجز تعنون به المقروء والمكتوب وهو عندكم قديم والقديم لا يكون معجزاً أم تعنون به القراءة، وهى عندكم فعل القارئ وكسب فلا يكون معجزاً أيضاً، فإن المعجز لا بد وأن يكون فعلاً لله تعالى لا يقال إن الرب تعالى يخلقه من غير كسب للنبي لا تقول ما محله أيخلقه في لسان النبي، ومن المعلوم أن الحروف القائمة بلسانه ومخارج حروفه مقدورة له، والمعجزة لا تكون مقدورة لغير الله تعالى، أو يخلقه في محل آخر غير لسان النبي من لوح أو قلب ملك أو شجرة، والمعجز(*) إذا قام بذلك المخلوق لا ما نطق به النبي فما هو معجزة لم نسمعه وما سمعناه ليس بمعجزة.

السؤال الثاني: إنكم زعمتم أن وجه إعجاز القرآن فصاحة وجزالة وبلاغة ونظم، ثم اختلفتم اختلافاً على ما نعلم فمن زعم أنه النظم فقط، أنكر كون الفصاحة والجزالة فيه معجزاً، ومن قال: إعجازه الفصاحة والبلاغة فقد أنكر كون النظم معجزاً، ومن زعم أنه الصرف فقد زعم أن الوجهين المذكورين غير معجزين ومن قال بغير الصرف فقد أنكر الصرف وحق المعجزة أن تكون ظاهرة لكل من هو في حقه معجزة لا يُستراب في ذلك البتة.

قلنا: فأما جواب السؤال الأول. فنقول: قولكم إن عنيتم بالقرآن المقروء فهو عندكم قديم والقديم لا يكون معجزاً، قلنا: الأمر كذلك، وقولكم: إن

عنيتم بالقرآن القراءة فهي عندكم فعل القارئ وكسبه فلا يكون معجزاً، قلنا: ما المانع أن يخلق تعالى تلك الحروف المنظومة في لسان النبي من غير أن يكون له قدرة عليها، ويظهر إعجازه في نظمه المخصوص؟ وما المانع أن يخلق الله تعالى في نفس النبي كلاماً منظوماً يجرى على لسانه ويكون تحريك لسانه مقدوراً له لكن المعجز ما اشتمل عليه جنانه؟ وما المانع أن يخلق الله ذلك في قلب الملك أو في لسانه فيبلغه إلى قلب النبي وحيّاً ويعبر عنه النبي بلسانه؟ وما المانع (*) أن يكون الله تعالى قد خلق هذه الكلمات المنظومة في اللوح المحفوظ وينزل بها جبريل فيقرأها على النبي - عليه السلام - ونسمعه منه كما نسمعه نحن من النبي فيكون المعجز هو الكلام المنظوم وجبريل يظهره لنا في إظهار النبي لنا دليل على صدقه، وإن كان موجوداً قبل ذلك كخلق الله تعالى الناقة في الصخرة وإظهارها عند دعوى صالح النبوة، فكانت آية دالة على نبوته وهذا أقرب الوجوه، ثم لا بد من التنبيه لدقيقة وهو: أنا إذا روينا شعر الشاعر فنحن نحس من أنفسنا قدرة على التلفظ به ولا نحس من أنفسنا قدرة على نظم مثل ذلك فيكون المحفوظ من حيث إننا سمعناه وحفظناه مقدور لنا والنظم المرتب غير مقدور لنا.

وأما الجواب عن السؤال الثاني: فنقول من المعلوم أن القرآن باين كلام العرب في محاورتها ومراسلتها وخطبها وأشعارها فصاحة وجزالة ونظماً، بحيث عجزت عن معارضته أولاً وآخرها، وإلا فكانوا يعارضونه بما عندهم من الكلام، والقرآن معجز من حيث البلاغة التي هي عبارة عن مجموع المعاني الثلاثة المذكورة والعرب قد أحست أن القرآن خارج عن جنس كلامهم ومن له أوفى معرفة بالعربية والنظم يعرف إعجازه، إلا أن البلغاء يعرفون إعجازه على قدر مراتبهم في البلاغة، ومن كان (**) أفصح كانت معرفته بذلك أتم، والاختلاف في وجوه إعجازه، مع تحقق الجميع فيه لا يوهن وجه الإعجاز ولو

اجتمع عند العالم بوجوه الإعجاز ، علمه بوجوه الحكم والمعاني الشريفة فيه لكانت معرفته بذلك ، ولو انضم إلى ذلك العلم بوجوه السياسات العامة والعادات الخاصة والأمر بمكارم الأخلاق والنهي عن ذميم الأفعال والحث على معالي الشيم لكانت معرفته أتم ، وفوق ذلك درجات للراسخين في العلم ، قال الإمام : فإن قيل : فما وجه البلاغة في القرآن ؟ وما وجه خروج نظمه عن جميع ضروب الكلام ؟

قلنا : أما وجه البلاغة فيه فلا خافياً والبلاغة هي التعبير عن معنى شديد بلطف شريف رائق منبئ عن المقصود من غير مزيد ، هذا هو الكلام الجزل والمنطق الفصل ، ثم البلاغة تنقسم أقسامها فمنها جوامع الكلم الدالة على المعاني الكثيرة بالألفاظ الوجيزة ، وهذا القدر لا يحصى في القرآن كثرة ، ومنها انبأؤه عن قصص الأولين ووبال المشركين في شطر آية لقوله عز وجل : ﴿ فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا ﴾ [العنكبوت : ٤٠] .

فانظر ما تضمن شطر هذه الآية مع لطيف نظمه من الإنباء عن عظم القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء عن الناس لكن ولا دافع ولا مانع (*) ، وخروجها باستعلائها على القلوب عن كلام كل مربوب ، ومنها ما دل عليه قوله تعالى في مفتتح أمر السفينة وإجرائها وإهلاك الكفرة واستقرارها وتوجه أمر التسخير على الأرض والسماء بقوله عز وجل : ﴿ وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبَهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (٤١) وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَعَنَا وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ (٤٢) قَالَ سَاوِيَ إِلَى جِبَلٍ يَْعَصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ (٤٣) وَقِيلَ يَا

أَرْضُ أَبْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقْضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ
بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤٤﴾ [هود: ٤١ - ٤٤] .

ومنها: ذكر القصص من غير انحطاط عن الكلام الجزيل ، ومعظم البلغاء
يعلو كلامهم ما لم يلابسوا حكايات الأحوال ، فإذا حاولوا ذلك انحط كلامهم
ونزلوا عن درجه البلاغة والقرآن مشتمل على القصة الواحدة بالألفاظ المختلفة ،
وكل حكاية تشتمل على نوع من البلاغة من إسهاب تارة وإعجاز أخرى ، ومما
يعد من بلاغة ضرب الأمثال وحذف الأجوبة لقوة إشعار الكلام بها قوله تعالى -
عز وجل - : ﴿ وَلَوْ أَنَّا قَرَأْنَا سِيرَتَ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى ﴾
[الرعد: ٣١]

وكذلك من أركان البلاغة حسن مطالع الكلام ومقاطعة وأوائله وفواصله
ولا يخفى ذلك في الكتاب العزيز على من سد طرقاً من علم البديع ، وقد صنف
أهل البلاغة في ذلك كتباً مطولة تشفى الغليل لمن أراد التفصيل ، ثم نية المصنف
على اشتماله على غير ذلك من وجوه الإعجاز ، وهو الإنباء عن قصص الأولين
على حسب ما أتى في كتب الله عز وجل المنزلة ولم يكن عليه السلام ممن
عانى(*) تعلماً ولا مارس تلقن الكتب ، وإنما نشأ بين ظهور العرب ولم يعهد منه
حركات نتوقع في مثلها دراسة كان ذلك أول آية على صدقه ، وقد أشار إلى ذلك
بقوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُهُ يَمِينُكَ إِذَا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾
[العنكبوت: ٤٨]

ويليق بهذا الوجه ما عليه توحيد الله تعالى في الكتاب العزيز من ذكر صفات
كماله وجلاله وتنزيهه عن النقائص ، ومما اشتمل عليه القرآن الإنباء عن غيوب
تتعلق بالاستقبال .

لقوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وكقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ [البقرة: ٢٤].

وقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ﴾ [الفتح: ٢٧].

وقوله تعالى: ﴿الْم (١) غَلَبَتِ الرُّومُ (٢)﴾ [الروم: ١، ٢].

وقوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾ [الفتح: ٢٠].

وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥].

وقوله تعالى: ﴿سَتَدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بِأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: ١٦].

قيل: الخطاب للمنافقين دعاهم أبو بكر إلى قتال بني حنيفة، وقيل: المراد دعا عمر إلى قتال فارس ومن إعجازه بقاؤه محفوظاً دون سائر الكتب من غير تحريف ولا تبديل، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] ومن إعجازه تيسيره للذكر.

كما قال عز وجل: ﴿وَلَقَدْ يَسْرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر: ١٧].

ومن إعجازه استعلاؤه على النفوس (*).

وأما المسألة الثالثة: وهي بيان القدر المعجز من القرآن فقد ذهب بعض المعتزلة إلى أن المعجز جملته لقوله - عز وجل - : ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾ [الطور: ٣٤] هذا ضعيف لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣].

وقال بعض الأصحاب: لا بد من سورة كالبقرة أو يونس أو هود لأن هذه

السور هي المشتملة على التعجيز وهو ضعيف أيضاً لإطلاق سورة وتنكيرها وورودها في السورة لا يشعر بالتحدي بنفس السورة ولا بمثلها، وقال الجمهور من أصحابنا: يكفي أقصر سورة كالعصر والكوثر، قال الإمام: والذي ارتضاه القاضي في كتاب النقض وارتضاه أبو إسحاق أن الإعجاز إنما يتعلق بقدر ما من الكلام بحيث يتبين فيه تفاصيل ذوى البلاغة، وهذا لا يتبين إلا في ما طال من السور بعض الطول وهذا لا ينضبط بحروف وكلم، وإنما يصار في مثله إلى التعارف من أهل الخبرة والدراية بالبلاغة والنظم.

فصل : قوله : ولرسول الله ﷺ

آيات معجزات سوى القرآن كانشقاق القمر
وتسبيح الحصى ونبع الماء من بين أصابعه وغيرها

اعلم أن آحاد هذه المعجزات لم يثبت بالتواتر ، ولكن مجموعها يفيد العلم قطعاً باختصاصه بخوارق العادات ، وهو كعلمنا بشجاعة على وجود حاتم . واعلم (*) أن هذا النوع من الآيات لا تحصى كثرة ، وقد جمع منه البيهقي خمس مجلدات ، وقرر القاضي وغيره ذلك من ثلاثة أوجه :

الأول : أن مجموع هذه القضايا وإن اختلفت فهي متفقة على قدر مشترك وهو خرق العادة .

الثاني : أن العادة يستحيل كذب جملتها فلا بد من صدق بعضها .

الثالث : أن كل واحد من رواة هذه الوقائع يدعى أنه شاهد هذه الواقعة جمع كثير ولم يكذبه ، وهكذا في الأعصر المتابعة ، والعادة يجعل إلى السكوت في مثل ذلك على الكذب . ويلحق هذا النوع من الآيات حجب الشياطين عن استراق السمع وعصمته من الناس وجملة المبشرات ، ثم اعلم أن من جملة الجاحدين لنبوته نبينا محمد ﷺ اليهود وهم فرقتان :

الفرقة الأولى : امتنعت من تصديقه لما تضمنت من نسخ بعض أحكام شريعة موسى عليه السلام ، ومنهم من زعم استحالة النسخ عقلاً لما فيه من البداء على زعمهم ، والبداء محال على الله تعالى ، ومنهم من زعم أن موسى - عليه السلام - نص على أن شريعته لا تُنسخ ، وأنه قال تمسكوا بالسبب .

الفرقة الثانية: وتعرف باليسوية قالوا: هو رسول ولكن للعرب خاصة ولكن قولهم في عيسى عليه السلام أنه مبعوث في قومه .

أما من زعم استحالة النسخ لما فيه من البداء ، فإن عذابه أن الله تعالى (*) ظهر له من الحكمة ما كان خافياً ، فذلك محال على الله تعالى ولا نسلم أن النسخ ملتزم ذلك ، فإنه لو التزم بصرفه في عبادة لمنع ما اطلعه في وقت ما أو بإطلاق مانعه في وقت آخر ذلك للزم من تصرفه فيهم بأفعاله من نقلهم من الصحة إلى المرض ومن الغنى إلى الفقر ومن الحياة إلى الموت وعكس ذلك .

وإذا لم يدل شيء من ذلك على البداء ، فكذلك يدل تصرفه فيهم بالقول عليه ، ثم من المعلوم أنه لا يمتنع في الحكمة أن يأمر الحكيم مريضاً باستعمال دواء في وقت وينهى عنه في وقت آخر لتعلق صلاحه بذلك في الحالين ، إن روعيت قاعدة الصلاح والتزم في تصرفات الباري ذلك ، وإلا فالله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ثم نقول وقع الخارق على وفق دعوى المتحدى مع العجز عن معارضته ، لا يخلو إما أن يدل على صدق مدعى الرسالة أو لا ، فإن لم يدل وجب ألا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام ، وإن دل وجب تصديق محمد وعيسى صلوات الله وسلامه عليهما ، وقد جاز النسخ فيثبت من نص التوراة أن الله - عز وجل - قال لنوح حين خرج من السفينة إنى جاعل كل دابة ملكاً لك ولذريتك ، وأطلقت ذلك لكم كثرات الغيب ما خلا الدم حرم ، وقد ورد في التوراة كثير منها ، وفي التوراة أن من شريعة آدم - عليه السلام - جواز نكاح الأخت حرمتم ذلك ، وقد كان من شرع يعقوب عليه السلام (***) الجمع بين الأختين وقد حرمتم ذلك ، وقد كان العمل في السبت قبل شريعة موسى مباحاً وقد حرمتم ذلك ، ولم يكن الختان واجباً في يوم الولادة ثم

(*) لوحة ٩٦ / ٢ من المخطوط .

(**) لوحة ٩٧ / ١ من المخطوط .

أوجبتموه، وأما من ادعى منع ذلك بطريق النقل فهو مما نقل لهم الراوندى^(١) ولو كان ذلك النقل حقاً لاحتج به اليهود على النبي ﷺ، وقد بالغوا في طمس آيات يحل وجه حتى غير واصفته في التوراة ولو احتجوا به لنقل وحيث لم ينقل دل على انتفائه ثم ما ذكرناه من معجزة رسول الله ﷺ وعيسى عليه السلام يدرأ ذلك.

وأما العيسوية^(٢) فإذا سلموا أنه نبي فقد سلموا صدقه وقد عرفوا بعموم رسالته وأنه مبعوث إلى الأحمر والأسود مع قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾

[الأعراف: ١٥٨]

وقد تحدى بمعجزته على جميع الإنس والجن، واعلم أنه مما يلحق بهذا الفصل البحث في إثبات عصمة الأنبياء والبحث فيها، ومعنى العصمة عند الشيخ أبى الحسن خلق القدرة على الطاعة وعدم خلق القدرة على المعصية، وترجع عند المعتزلة إلى خلق الألفاظ، وزعم بعضهم أن المعصوم لا مكنة له على المخالفة البتة، وهذا مبطل مدحه بالعصمة، واعلم أن إثبات العصمة تتعلق بأربعة أطراف:

(١) الراوندى: وابن الراوندى الزنديق أحمد بن يحيى بن إسحاق بن الراوندى نسبة إلى قرية بلاد قاشان ثم نشأ ببغداد كان يصنف الكتب في الزندقة له مقالات في علم الكلام، وله من الكتب المصنفه نحو مائة وأربعة عشر كتاباً منها فضيحة المعتزلة ت ٢٤٥ هـ، راجع ابن كثير البداية والنهاية (ج ١٠ ص ٣٤٧) - مكتبة المعارف بيروت.

(٢) العيسوية: طائفة من اليهود يشهدون للنبي محمد ﷺ بالنبوة غير أنهم يقولون: هو مبعوث إلى العرب خاصة وتسمى الموسوية والعيسويوه والمحمدية والرئيس موسى كان يستغل اليهود ويشرح لهم كتاب الدلالة، وهو مصنفهم الرئيس، راجع الوافي بالوفيات (ج ٣ / ٣٧٠).

الطرف الأول: ما يتعلق بالاعتقاد، وقد أجمعت الأمة على أنهم معصومون من الكفر والبدعة إلا الفضيلية من الخوارج^(١) فإنهم جوزوا(*) صدور الذنب منهم، وقالوا: كل ذنب كفر، وسيأتي إبطال هذه القاعدة إن شاء الله تعالى، وأما الرافضة^(٢) فجوزوا إظهار الكفر منهم على وجه التقية قالوا: لأنه يجوز النطق بالكفر عند خوف الهلاك لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]

وهذا لا يصح مطلقاً لأنه لو جاز ذلك لكان أحق الأزمان به ابتداء الإسلام حيث كانوا في ضعف وخوف وقلة.

الطرف الثاني: ما يتعلق بتبليغ الشرائع والأحكام عن الله تعالى وهم معصومون في ذلك، فإنه مدلول المعجزة، وأجمعوا أنه لا يجوز فيه التحريف والخلاف لا عمداً ولا سهواً وإلا لم يوثق بشيء من الشرائع.

الطرف الثالث: ما يتعلق بالفتوى وأجمعوا على أنه لا يجوز تعمد خلاف الحكم، واختلفوا في السهو إلا أنهم لا يقرون عليه.

الطرف الرابع: ما يتعلق بأفعالهم وقد اختلفوا فيه على خمس مقالات:

(١) الخوارج: سبق التعريف بهم.

(*) لوحة ٩٧ / ١ من المخطوط.

(٢) الرافضة: معنى الرفض لغة: رفض يرفض، بمعنى ترك، وفي الاصطلاح: الروافض كل جند تركوا قائلهم، والرافضة الفرقة منهم وفرقة من الشيعة. بايعوا زيد بن علي بن الحسين - رضي الله عنهم - ثم قالوا: تبرأ من الشيخين فأبى وقال: كانا وزيرى جدى فتركوه ورفضوه، وأرفضوا الله عنهم ثم وردت الرواية بألفاظ مختلفة، وسموا بالرافضة لرفضهم زيد بن علي حينما توجه لقتال هشام بن عبد الملك «فقالوا» نرفضك فسميت الرافضة، راجع الرد على الرافضة ص ٦٥.

الأولى: قالت الحشوية^(١): تجوز عليهم الكبائر والصغائر تمسكاً بظواهر القصص.

الثانية: لا يجوز عليهم الكبيرة. ويجوز تعهد الصغيرة بشرط عدم الإصرار، ولا يجوز منهم صغيرة تدل على خساسة النفس ودناءة الهمة كتطيف حبة وسرقة باقة.

وهذا يقوله أكثر المعتزلة.

الثالثة: لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة ولا الصغيرة لكن يجوز صدور الذنب منهم على وجه الخطأ والتأويل ويُعزى إلى الجباري من المعتزلة.

الرابعة: لا يجوز منهم الكبيرة ولا الصغيرة عمداً ولا تأويلاً، لكن على وجه السهو والنسيان^(*) على ذلك لعلو منصبهم وكما لهم الموجب للتحفظ.

الخامسة: لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً ولا نسياناً، وهذا مذهب الروافض وقول أكثر أصحابنا وأبى الهذيل^(٢) من المعتزلة وهذا نقل الفخر في كتبه، واختار أنهم أى النبوة معصومون من الكبائر والصغائر عمداً أما على سبيل السهو فجائز، وأما عظمتهم فيما يبلغونه عن الله تعالى فمقطوع بها فإنها مدلول المعجزة.

وأما عصمتهم عن الكبائر والعزوف عن فعل الصغائر وعن كل صغيرة يؤذن بقلّة الاكتراث بالديانات فمستند إلى الإجماع القاطع.

(١) الحشوية: سبق التعريف بها.

(*) لوحة ٩٨ / ١ من المخطوط.

(٢) أبى الهذيل العلاف: شيخ المعتزلة وله مناظرات كثيرة وتنسب إليه فرقة الهذيلية ومن أقواله أن هناك طاعة لا يراد بها وجه الله، واختلفوا فى النفاق هل يسمى شركاً أو لا؟ وهذا حال أهل الاعتزال منذ واصل بن عطاء، إلى تطور المذهب على يد النظام وغيره كأبى الهذيل العلاف، راجع الوافى بالوفيات (ج ٢ / ٣٠)

فإن السلف^(١) - رضى الله عنهم - لم يزالوا يحتجون بأفعاله وأقواله ويبادرون إلى التأسى به ، وجميع الظواهر التي اعتمد عليها الحشوية قابلة التأويل ، وأقرب الوجوه في ذلك حمل ما أمكن منها على قبل البعثة وعلى ترك الأولى . وأما قصة - آدم عليه السلام - فالظاهر أنها قبل النبوة ، فإنه إنما خص بالنبوة بعد أن أهبط ويشير إلى ذلك قوله عز وجل : ﴿ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى ﴾ [البقرة: ٣٨] أو أنه بالمعصية ناسياً .

وأما قصة أخوة يوسف فقبل النبوة بلا خلاف ، وقصة الخضر مع موسى كذلك والهَم من يوسف قبل النبوة ، وداود لا يظن أنه قصد به قتل ، وإنما نقل أنه خطب على خطبته ، فلعل ذلك في شرعه كان تركاً للأولى ، وأما يونس فقيل إنما كرمه الله بالنبوة والرسالة(*) بعد أن نبذ بالعراء فإن الله - عز وجل - : ﴿ فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ٥٠ ﴾ [القلم] وأما نبينا ﷺ وعليهم أجمعين في قصة الفداء في أسارى بدر ، والإذن للمنافقين في التخلف عن غزوة تبوك ، وعبوس الوجه لابن أم مكتوم ، فكل ذلك ترك للأولى . وأما قصة زينب فإنه عليه السلام لما وقع بصره عليها وضع يده على عينيه وقال : يا مقلب القلوب فأحست المرأة أنه - عليه السلام - مال قلبه إليها وكانت كارهة في وجهها فنشزت عنه لقوله تعالى : ﴿ تُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ ﴾ [الأحزاب: ٣٧] وليس ذلك من كسبه وقيل كان جبريل أخبره أن الله - عز وجل - سيزوجهاله ، فكان يخفى ذلك ، وتخشى الناس : أى يستحى من الناس ، واحتج بعض الأصحاب على العصمة للإمام بوجوه :

(١) السلف: بفتح السين واللام من سلف ، والجمع أسلاف وسلاف وسلاف ، كل من تقرب المرء من آبائه وأجداده وذوى قرباه كل عمل صالح قدمه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين الذين شملهم قوله ﷺ : «خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم» ، الصحابة والتابعون وتابعو التابعون ومتقدمو الأئمة المجتهدين المقبولين . راجع معجم فقهاء اللغة (ج ١ / ٢٤٨) ، ولسان العرب ابن منظور (٣ / ٧٢٣) .

(*) لوحة ٩٨ / ٢ من المخطوط .

أحدها: لو صدر منهم الذنب لكانوا غير مقبولي الشهادة لفسقهم، وإذا لم يقبل قولهم في حينه فلا يقبل قولهم في الأديان.

الثاني: لو صدر منهم الذنب لوجب زجرهم عنه؛ لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن زجرهم غير جائز.

لقوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [سبا: ٥٧]

الثالث: لو صدر منهم الذنب لكانوا ملعونين، فمنهم ظالم لنفسه والظالم ملعون قال الله تعالى: ﴿أَنْ لَّعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [الأعراف: ٤٤].

الرابع: لو خالف لدخل تحت قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [٢] كبر مقتاً عند الله [الصف: ٢]

الخامس (*): أخبر سبحانه وقال عن حكاية إبليس فقال ﴿فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [٨٢] إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ [٨٣] [ص: ٨٢].

فإما أن يكونوا الأنبياء أو غيرهم، فإن كانوا الأنبياء كان المقصود حاصلاً، وإن كانوا غيرهم كان حال غير الأنبياء أصلح من حال الأنبياء وهو خلاف الإجماع.

السادس: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سبا: ٢٠]، والتقدير، تقدم وفي الحج كثره وفي ما ذكرناه عنه والمعتمد الإجماع، وقد احتج المغيران على عصمتهم بأن النبي لو فسق ولابس الكبائر؛ لسقطت هيئته ولم يستحق التوقير ولأدى إلى نفرة القلوب عنه وتأبى النفوس عن الاقتداء به، واعتمدوا في جميع ذلك على التحسين والتقيح

العقلي، وما ذكروه في مسالك العقول لو سلم الثناء عليه فموجبه ما فيه نصرة الأعداء لا ينالهم الأذى، وقد قال تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّنْ نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٤٦]، هو مُنتَفَى بتجويز الصغائر عند من جوزها منهم، وأما الصغائر فقد قال الإمام: لم يَقم قاطع على امتناعها ولا جوازها من الظواهر فجميعه قابل للتأويل.

فصل : قوله : فيما جوزه العقل

وورد به الشرع وجب القضاء بثبوته

فما ورد الشرع به : عذاب القبر وسؤال منكر ونكير ورد الروح إلى الميت في قبره ، ومنها الصراط والميزان والشفاعة للمذنبين كل ذلك حق (*) ، والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان .

قال الله تعالى : ﴿ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [١٣٣] ﴿ آل عمران : ١٣٣ ﴾ . اعلم أنه لما ثبت صدق الرسول ﷺ وعصمته فيما يبلغه عن الله تعالى وجب التصديق بالخبر من أمور الغيب جملة وتفصيلاً ، فإن كان مما يعلم تفصيله وجب اعتقاده ، فإن لم يعلم تفصيله وجب أن يؤمن جملة ويثول تأويله إلى الله تعالى ورسوله ولمن اختصه الله - عز وجل - بالاطلاع على ذلك ، وقد ذكر في الفصل أموراً والمقصود منها يتهدب بذكر فصول .

في الإعادة ومقصوده ينحصر في أمرين في الجواز والوقوع .

أما الجواز : الإعادة فقد دل العقل عليه والسمع معاً .

ومذهب أهل الحق أن الله قادر على إعادة كل حادث عُدْم ، ولا فرق بين أن يكون جوهراً أو عرضاً ، وذهب بعض أصحابنا إلى أن الأعراض لا تعاد بناء على أن المعاد معاد معنى ، فلو أعيدت لزم قيام المعنى بالمعنى وهذا باطل ، أولاً معنى للإعادة على ما فيه ، وليست معللة بمعنى ، وجوزت المعتزلة إعادة الجواهر ثم قسموا الأعراض إلى ما يبقى وإلى ما لا يبقى .

قالوا: وما لا يبقى كالحركات والأصوات لا يجوز إعادته، وكل عرض يستحيل بقاءه عندهم فهو مختص بوقت لا يجوز تقدمه عليه ولا تأخره عنه، وأما الباقي منها فينقسم إلى:

مقدور للعبد، وغير مقدور.

قالوا: (*) والمقدور لا يجوز إعادته في العبد ولا في الله عز وجل.

وأما ما يتعلق بقادرية الله تعالى مما يبقى فيجوز إعادته.

● وبالجمله فإننا نقول:

أما جواز الإعادة من العقل فواضح، وأما في السمع فإن ذلك لا يتوقف إثبات الكلام للصدق لله تعالى فيجوز واحدة منه وأما الوقوع عليه، فلا يدرك إلا بالسمع لأنه وقوع جائز، وأما قول المعتزلة:

أن ما لا يبقى من الأعراض لا يعاد لأنها مقيدة بالأوقات فلو أعيدت لم تكن إياها فهو باطل، بإعادة الله تعالى الأعراض الباقية فإنها تتخصص بالأزمنة، وقد صح إعادتها مضافة لغير ذلك الزمان فلو أعيدت لوُجدت أكثر من زمان واحد وذاك ينافي بقاءها.

قلنا: هذا غلط لأنها إذا أعيدت بعد تحلل من عدمها لم توصف ببقاء قط؛ إذ البقاء عبارة عن استمرار الأزمنة. وأما الأعراض المقدورة للعبد فمعتد بهم في أنه لا يصح إعادتها لما يلزم منه من وقوع مقدور بين قادرين في زمان واحد.

قالوا: لا يصح إعادتها للعبد أيضاً لأن إعادتها بالقدرة الأولى يؤدي إلى تعلق القدرة بالشئ ومثله وهو محال، وهذا لا يصح أيضاً لأنه إن صح أن متعلق بالقدرة بالشئ وضده مع ما بينهما من المنافاة بالذات، فلأن تعلق بالشئ ومثله

مع المنافاة بطريق الأولى قالوا: ولا يصح إعادتها بقدرة أخرى لما يلزم من وقوع مقدور من قادرين (*).

وقد بينا ذلك لا يمتنع بالنسبة إلى زمانين.

قال الإمام: والدليل على جواز الإعادة ما أشارت إليه نصوص الكتاب وفحوص الخطاب من تشبيه الإعادة بالنشأة الأولى إذ ما جاز على الشيء جاز على مثله، وذهبت الصابئة إلى إنكار الحشر والنشر وصاروا إلى القول بالتناسخ وحملوا الإعادة على تكرير العود، وذهبت طائفة من الكرامية إلى جواز الإعادة وفسروه بما يرجع إلى إنكار الإعادة فإنهم قالوا: الجواهر لا تقوم ولكنها تتبدد، والرب تعالى يجمع الأجسام ويؤلفها ويعيدها على شكل هيئتها في الدار الأولى ويعيد غير الأعراض.

وذهب المحققون إلى جواز الإعادة فيعيد الجواهر بعد عدمها ويجمعها بعد تبديدها، ويعيد الأعراض بعينها.

واختلفوا هل تصح المادة لأعراض في غير محلها، أو تقييد إعادتها لمحلها وهو بناء على اختصاصها بالمحل المعنى من صفة نفسها أو بالفاعل المختار.

والصحيح: أن الفاعل المختار صح إعادتها في محلها وفي غيره، ثم الإعادة لا تستدعي إلا أمرين أحدهما:

إمكان المعاد في نفسه وإمكان الممكنات لنفسها أو لازم نفسها ولازم النفس لا يفارق، وإلا لزم التسلسل.

والثاني: عموم العلم القدرة والإرادة وقد ثبت عمومها لله تعالى: وقد نبه تعالى على هذه الدلالة بقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (٢٩) [الأعراف] وقال

تعالى : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ [ياسين : ٧٨] .

قيل : وهذه الآية مع إيجازها قد دلت على صحة الإعادة وعلى الجواب عن شبه المنكرين لها ، أما وجه الدلالة فبقوله تعالى : ﴿ نَسِيَ خَلْقَهُ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ ، وأما شبه الخصوم فمنها استبعادهم إحياءها بعد اختلاطها ، ورد ذلك بقوله تعالى : ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا ﴾ [ياسين : ٨٠] ومن شبههم قول الفلاسفة أن المعاد الجسماني باطل لامتناع عدم السماوات والأرض ، ورد ذلك بقوله : ﴿ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ (٧٩) هذا الكلام في جوازها ، وأما الوقوع فقد شهدت قواطع على الحشر والنشر والانبعاث للعرض والحساب والثواب والعقاب ، وذلك مذكور في الكتاب العزيز على وجه لا يقبل التأويل كقوله تعالى : ﴿ يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ ﴾ (٤٢) [المعارج : ٤٣] ، وكقوله عز وجل : ﴿ أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ ﴾ [الصافات : ٢٢] وكقوله تعالى : ﴿ وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ﴾ [الإسراء : ١٣] والأبعد عند أهل الحق أن يُعيد الله تعالى الأجسام ويزيد في جواهرها كما جاء في الحديث : « أن من الكافر في النار مثل أحد » .

ومنع المعتزلة معاقبة أجرام لم تجرم في دار الدنيا ، وإثابة أجرام لم تطع فيها ، واضطربت مذاهبهم في الكافر إذا كان عبد فهزل ثم أسن واحتدم (**) مؤمناً ، وكذلك المؤمن العبد إذا كفر ثم ارتد ومات مرتدًا فذهب الجبائي إلى أن أجزى الذي مات مؤمناً نحيفاً تضمّر في المحشر إلى الذي مات مرتدًا نحيفاً وكذلك القول في عكسه .

● وللفلاسفة فى إنكار الميعاد الجسمانى :

الأولى فيها : أن حشر الأجسام لا يتم إلا مع القول بصحة إعادة المعدوم ، وإعادة المعدوم محال والموقوف على المحال محال .

الثانية : قالوا : إذا قتل إنسان وأكله إنسان صار جزءاً من الآكل فى يوم القيامة لا بد أن ترد تلك الأجزاء إلى أحد الشخصين فىلزم تضييع الآخر .

الثالثة : إذا أعيد بدن شخص فإما أن يعاد على الآخر التى كانت موجودة قبل الموت ، أو تعاد جملة الأجزاء فى مدة الحياة .

قالوا والأول : يوجب أن يعاد الأعمى والأقطع والمجدوم على صورة ، وهو باطل بالاتفاق .

والثانى : باطل بأن الإنسان إذا كان حال إيمانه سميناً ثم هزل وكفر ومات ، فإذا أعيد سميناً وعذب لزم وصول النار إلى أجزاء كانت موصوفة بصفة الإيمان وكذلك العكس وأنه محال .

والجواب : أن نقول : أما الشبهة الأولى فحاصلها المطالبة بجواز إعادة للأجسام .

وقد قررنا بأن الجواز مبنى على أن معقول الإمكان بالنسبة إلى سائر الممكنات لا تختلف وأنه لنفسها أو لازم نفسها ، وأن البارئ تعالى قادر على جميع الممكنات عالم بجميع المعلومات .

وأما الثانية : (*) فلا تمتنع اشتمال كل إنسان على أجزاء أصيلة لا تفارقه من جزء بدايته إلى جزء موته وهى التى يتحقق اسم الإعادة بها الأجزاء الفاصلة .

وعن الثالث : ما ذكرناه جواباً للثانية ، واعلم أن من أنكر المعاد الجسمانى من الفلاسفة والباطنية وأثبت المعاد الروحانى ، فإنه يبنى ذلك على حقيقة الإنسان

المشار إليها بأنه هو الجوهر المجرد الذى ليس بجسم ولا جسمانى ، ومن صفته أنه مدرك لذاته دائماً وللأمور الكلية إذا استعد لها ، وما دام هذا الجوهر متعلقاً بالبدن يتصرف فيه ، كان البدن موصوفاً بالحياة ، ومتى انقطعت علاقته وصف بالموت وبقيت بعد فساد البدن ، ثم هذا الجوهر إن كان قد احتمل ما يليق به من المعارف وهى إدراك الأشياء على ما هى عليه كان فى غاية السعادة من النعيم بما أدركه ، وإن كان على خلاف ذلك كان محجوباً عما هو مشوقه ، وهو معرفة الله - عز وجل - والملائكة وهذه هى الشقاوة العظمى ، وأما النفوس التى لم تستعد لهذه العلوم ولا تبقى متعلقة ببعض الأجسام السماوية وتتخذها التخييلات إلى النعم الموعودة ، واعلم أن هذا المذهب مبنى على أن الجواهر المفارقة ومعتمدتهم فى إثباته قولهم : إن لنا علوماً كلية لا تقبل القسمة ، وليس ذلك إلا للنفس لأن كل متحيز قابل للقسمة فبنوه على نفى الجزء الفرد ، والدليل على إثباته أن الجسم يقوم (*) بين المتضادات كالسواد والبياض ، ومتعلق به المتنافيات كروية بعضه دون بعض ، وذلك يستدعى تحقيق الجزء ولا تقديره ؛ فثبت أن الجسم فيه أجزاء بالعقل ويجب أن تكون متناهية لوقوعها بين طرفين حاضرين فحينئذ يقوم العلم الكلى بالجواهر الفرد الذى لا يقبل القسمة ، وربما تمسكوا فى إثبات ذلك بأن القوى الجسمانية تضعف بالاستعمال بخلاف القوة النفسانية ، فإنها تقوى بالاستعمال فدل على مباينتها للأجسام وهذا لا حجة فيه ، فإنه لا يمتنع اختصاص بعض الأجسام بخواص لا تثبت لغيرها ، كيف وهم يزعمون أن الأجسام الفلكية غير قابلة للخرق والانفطار .

قال الإمام : فإن قيل بقاء الروح ، ومعناه :

قلنا : الأظهر عندنا أن الأرواح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما دامت مشابكة لها ، فإذا فارقتها

(*) لوحة ١٠٢ / ٢ من المخطوط .

أعقب الموت الحياة في استمرار العادة، ثم الروح يعرج به ويرفع في حواصل الطيور الخضر في الجنة، وتهبط إلى سجين من الكفرة كما وردت في الآيات، والحياة عرض تحيا به الجواهر والروح تحيا بالحياة أيضاً فهذا قولنا في الروح.

قال الفخر الرازي: اعلم أن مرادنا في لفظ النفس والروح هي الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله: أنا فعلت، وأنا أردت، وقد اختلف (*) العقل فيه اختلافاً كثيراً قال: وضبط المذاهب أن يقال لا يخلو هذا المشار إليه إما أن يكون جسمًا أو جسمانيًا أو لا جسمًا ولا جسمانيًا أو مركبًا من هذه الأقسام تركيبًا تامًا فإن كان جسمًا فذلك الجسم إما أن يكون الهيكل المحسوس، أو جسمًا حاصلاً فيه، والقول صار إليه طائفة من المتكلمين.

قال: وهو ضعيف لأنه يمكنني أن أشير بقولي أنا من الدهر بهذه الأعضاء الظاهرة والباطنة والمعلومة مغايرة لما ليس لمعلوم ولقائل أن يقول: لا أسلم صحة الإشارة مع الدهر عن حلته مطلقاً من كل وجه.

القول الثاني: إنه عبارة عن جسم حاصل في هذا الهيكل وأرباب هذا القول اختلفوا على أقوال.

الأول: قول بعض الأجسام إنه عبارة عن الحرارة النارية السارية من هذا الهيكل.

قال: لأن من خاصية هذا المشار إليه الإشراق والحكمة، والنفس خاصيتها الإدراك والحركة الاختيارية والإدراك من خاصية الإشراق، ونؤيد هذا القول إن مدبر النفس عند الأطباء هي الحرارة الغريزية.

الثاني: إن الجوهر النفس جوهر بعد أين لأنه متى كان النفس موجوداً متردداً، كانت الحياة باقية؛ فوجب أن تكون هذا الهواء المستنشق المتردد في

تجاويف البدن، ولأن من خواص الهواء دخوله فى المنافذ الضيقة، وقبول الأشكال المختلفة.

الثالث: إنه جوهر مائى لأن الماء(*) سبب لحصول النمو والنفس كذلك قال الفخر: وهذه الأقيسة كلها باطلة؛ لأنها مركبة من موجبين فى الشكل الثانى، وهو غير منتج يعنى أن من شرط إنتاجه أن يكون إحدى مقدمتيه سلبية والوسط فيه محمول فى المقدمتين، ولا يمنع اشتراك الماهيات المختلفة فى بعض الصفات فلا يلزم أنه هو، ولا غيره يخالف إذا أثبت أمر لشيء وسلبته عن غيره فإنه ينتج أنه غيره لا محالة.

الرابع: إنها عبارة عن مجموع الأخلاط الأربعة بشرط الاعتدال؛ لأنه متى بقيت الكميات والكيفيات، فالحياة باقية ومتى عدمت، وهو ضعيف أيضاً فإنه تمسك بالدوران ولا يفيد العلم.

الخامس: إنها عبارة عن الدم لأنه أشرف أخلاط البدن.

السادس: إن الأجسام مختلفة فى ماهيتها فمنها جسم الأرض وهو كثيف ولا ينقلب البتة لطيفاً، ومنها جسم النار وهو لطيف ولا تقبل الكثافة البتة، فإذا ثبت منقول النفوس أجسام لطيفة لذواتها، وتلك الأجسام إذا شابكت هذا الهيكل وسرت فيه كسريان ماء الورد فى الورد، والنار فى الفحم صار هذا الشكل حياً بسبب تلك المشابكة والذوبان، والانحلال والتبدل لا يتطرق إلى تلك الأجسام اللطيفة، وإنما يتطرق إلى الهيكل، فمهما دامت تلك الأعضاء والأخلاط قابلة السريان تلك الأجسام اللطيفة فهى حية، وإذا فسدت انفصلت تلك الأجسام اللطيفة عنها وهو الموت.

السابع: (***) أن النفس عبارة عن المزاج الذى هو عبارة عن اعتدال

(**) لوحة ١٠٤ / ١ من المخطوط.

(*) لوحة ١٠٣ / ١ من المخطوط.

الأركان، وتلك الأركان هي الأخلاط الأربعة، فإذا امتزج بعضها ببعض حصلت هناك كيفية معتدلة بتوسط المزاج، وهي النفس والحياة.

الثامن: إنها عبارة عن اللطيفة الماثلة في الجانب الأيسر من القلب النافذ إلى الشرايين المفضية منه إلى جملة أجزاء البدن.

التاسع: إنها عبارة عن الأرواح الموجودة في الدماغ في شطايا الأعصاب المنبثة إلى أقاصى البدن.

العاشر: إن أجزاء البدن على قسمين منها أجزاء صلبة باقية من أول العمر إلى آخره من غير أن يتطرق إليها شيء من التغيرات والتحلل والزيادة والنقصان، وبعضها أجزاء عارضة تزيد وتنقص، والنفس هي القسم الأول لا الثانى.

قال الفخر: وهذا هو اختيار المحققين من المتكلمين وبه أقول: وبه تظهر الجوانب عن شبه المنكرين للحشر والنشر والمعاد الجسماني يعنى كما تقدم، وإن من ذهب إلى القسم الثانى وهى أنها جسمانية فلهم مقالات.

الأولى: إنها عبارة عن الحياة وهى عرض وهو اختيار الأستاذ.

الثانية: إنها عبارة عن الشكل والتخطيط.

الثالثة: إنها عبارة عن تناسب الأركان.

وأما من ذهب إلى إنها من القسم الثالث، وهو أنها ليست بجسم ولا جسماني، فهو قول أكثر الفلاسفة وبعض الصوفية هذا نقل الفخر، قال القاضي: والذي ارتضاه المتكلمون أن الروح عرض (*) من الأعراض وهى الحياة وهذا مذهب الأستاذ، واحتجوا بأنها لو كانت جسمًا لشاركت الأجسام، ولزم أن يكون كل جسم روحًا ولوجب أن تكون للروح روح، وهذا ضعيف؛ إذ لا

(*) لوحة ١٠٤ / ٢ من المخطوط.

مانع من القول بتساوى الأجسام مع اختصاص بعض الجواهر بخاصية تثبت له دون غيره في مجرى العادة، ويلزم على ما ذكره أن يساوى البشر في حقيقة الجن والملائكة للاستواء في الجوهرية، والذي اختاره الإمام: إنها أجسام وليس في العقل ما يدل على ذلك ولا يمنعه، لكن النصوص في الشرع تستلزم أنها من قبيل الجواهر كقوله عز وجل ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] ولا شك أن الأجسام ليست حية فتعين أن المراد بذلك حياة الأرواح، وكذلك قول الله تعالى في آل فرعون ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦]، وقوله عليه السلام: «إنما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة»^(١) وقوله عليه السلام: «أن الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة وتأوى إلى فناديل معلقة في ساق العرش»^(٢).

وفى حديث الإسراء: «أنه لقي آدم في سماء الدنيا وعن يمينه أسودة وعن يساره أسودة، فإذا نظر إلى يمينه ضحك، وإذا نظر إلى شماله بكى» وأسودة جمع سواد، وسواد الإنسان شكله.

وحديث العروج بالروح دليل أيضاً على أنه ليس بعرض ولا مانع ألا يحيى (*) بعض الأجسام إلا بمصاحبة أجسام، كما أن الحوت لا تدوم له الحياة بدون مصاحبة الماء، وزعم قوم أن الروح شكل على شكل الإنسان سار في هذا الشكل ويعنى إلى عذاب القبر وسائله منكر ونكير.

قال الإمام: والذي صار أهل الحق إليه إثبات ذلك لأنه من مجوزات العقول، والله تعالى مقتدر على إحياء الموتى وأمر الملكين بسؤاله عن ربه ورسوله

(١) ابن ماجه (٢ / ١٤٢٨)، والنسائي (ج ١ / ٦٦٥)، وأحمد (ج ٣ / ٤٥٥)، ومالك (ج ٢ / ٣٣٧)، وعمدة القارى (ج ٢١ / ٢٣٥)، وقال الشيخ الألبانى: صحيح.

(٢) عمدة القاري (ج ٢١ / ٢٣٥).

(*) لوحة ١٠٥ / ١ من المخطوط.

وكلما جوزه العقل وشهد به السمع لزم الحكم بقبوله ، وقد تواردت الأخبار باستعاذة رسول الله ﷺ بربه من عذاب القبر .

قال الإمام : ونقل آحاد من الأخبار فى ذلك تكلف ، ثم لم يزل ذلك مستفاضاً فى السلف قبل ظهور البدع ، وقد نقل ضرار بن عمر ، وبشر المريسى ، وجماعة من المعتزلة إنكار عذاب القبر والمسائلة ورد الأرواح إلى الأجساد .

وقالوا : من مات فهو ميت فى قبره إلى يوم القيامة ، وقد ورد نص الكتاب فى آل فرعون بقوله تعالى : ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ (٤٦) [غافر : ٤٦] .

وعن أبى الهذيل^(١) أن من خرج من الدنيا على غير سمة الإيمان ؛ فإنه يعذب بين النفختين ، ويسأل إذ ذاك .

أثبت البلخى^(٢) والجبائى^(٣) وابنه عذاب القبر للكفار والفاسقين دون المؤمنين .

وقال صالح فيه : عذاب القبر جائز ويجرى على المؤمنين من غير رد الأرواح إلى أجسادها ، وأن الميت يجوز^(*) أن يحس ويألم وهو فى ذلك خالف الفرقه .

وقالت طائفة من الكرامية^(٤) والمعتزلة^(٥) إن الله يعذب الموتى فى قبورهم ويحدث فيهم الآلام وهم لا يشعرون إذ ذاك ، فإذا أحيوا وجدوا تلك الآلام وسبيل المعذبين من الموتى كسبيل السكران والمغشى عليه إذا ضرب ، فإذا عاد إليه حسه وجد الألم بالضرب المتقدم ويضاعف عليهم الآلام يوم القيامة .

(٢) البلخى : سبق التعريف به .

(١) أبى الهذيل العلاف : سبق التعريف به .

(*) لوجه ١٠٥ / ٢ من المخطوط .

(٣) الجبائى : سبق التعريف به .

(٥) المعتزلة : سبق التعريف بالفرقة .

(٤) الكرامية : سبق التعريف بالفرقة .

قال أصحابنا: لا نُسلم أن السكران لا يألم بل يألم، وإنما يمنعه من الأنين والتأوه حاله، وقد تقدم أن مذهب أهل الحق أن الله تعالى يرد الحياة، ويجعل له من العقل والعلم ما يفهم به ويجيب، ولا تمتنع إحياء بعض أجزاء من القلب بحيث يدرك ويجيب فيدركه الملكان منه، وإن لم نسمع نحن كلامه.

وكذلك كلام من يسلم عليه كل ذلك جائز، فإذا ورد السمع به وجب اعتقاد ظاهره، ولا حاجة إلى تكلف في تأويله.

قيل: وليس في إحياء الأطفال خبر مقطوع به، وظاهر الأخبار تدل على التعميم إلا أنه لا بد في من تكميل فهمهم ليعرفوا بذلك سعادتهم وشقاوتهم، وكذلك القول في المعصومين من الذنوب، وقد قيل في قوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَيْنِ﴾ [غافر: ١١]، إن إحدى الحياتين حياة الناس، ورد عليهم أن ذلك يستلزم أن كون الحياة ثلاثة، وأجيب بأن نفى الثالثة إنما يكون بطريق المفهوم، وهي دلالة ضعيفة ممنوعة، وتحتمل أن يقال إنما خص الحياتين بالذكر لأنهما اللتان أنكروهما بعد الموت.

أما الحياة الأولى: فمحسوسة ولذلك قالوا: (*) فاعترفنا بذنوبنا فإن تمسكوا بقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ [الدخان: ٥٥]، ولا يلزم منه نفى الموتة الثانية في القبر إلى تصحبها الآلام والقصص فلم قلت إن الأمر ليس كذلك؟ فإن قالوا: نحن نرى من ندفنه على حاله ونعلم بالضرورة كونه ميتاً.

قال الإمام: وهذا مؤذن من قائله بعدم اطمئنانه إلى الإيمان، وهو بمسألة استبعاد الكفار حشر العظام البالية، وتأليف الأجزاء المتفرقة في أجواف السباع وحواصل الطيور وأقاصى التخوم، ومن سلم اختصاص الرسول برؤية الملك دون

القوم وتعاقب الملائكة فينا وقوله تعالى في الشيطان وجنوده ﴿إِنَّهٗ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧]، وجب التصديق بذلك، كيف والنائم يدرك أحوالاً من السرور والغموم والآلام من نفسه ونحن لا نشاهد ذلك منه؟!

والبرزخ^(١) أول منزل من منازل الآخرة وتغير العادات، والله أعلم.

الثالث: في إثبات الصراط^(٢) والميزان^(٣) والصحف^(٤).

قال الإمام: والصراط ثابت على حسب ما نطق به الحديث وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون فإذا تكاملوا عليه قيل للملائكة ﴿قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ [الصافات: ٢٤] والحوض حق، والكتب التي تحاسب عليها الخلائق، ولأهل العقول شيئاً من ذلك، ودلالة السمع ثابتة على القطع في

(١) البرزخ: هو منزل من منازل الآخرة تسكن فيه الروح بعد الموت إلى أن تقوم الساعة.

(٢) الصراط: لغة الطريق. قال ويرون على الصراط، والصراط كحد السيف... صراط حسى والمراد به طريق الجنة- راجع العقيدة الطحاوية، والصراط يأتي بعد الميزان كما ذكر ذلك أبو حامد الغزالي، والصراط المستقيم: الشهادة: وذكر الأجرى: أن الصراط المستقيم بأنه الإسلام. راجع كتاب الشريعة للأجرى.

(٣) الميزان: واختلف في الميزان فقال أهل الحق: له لسان وكفتان توزن في إحدى كفتيه الحسنات وفي الأخرى السيئات فمن رجحت حسناته دخل الجنة ومن رجحت سيئاته دخل النار ومن تساوت حسناته وسيئاته تفضل الله عليه فأدخله الجنة، وقال أهل البدع بإبطال الميزان، وقالوا موازين وليس بمعنى كفات وألسن، ولكنها المجازاة يجازيهم الله بأعمالهم وكان في إنكارهم الميزان، لأن الأعراض لا تقل لها ولا خفة. راجع مقالات الإسلاميين الأشعرى (ج ١، ص ١١٥).

(٤) الصحف: جمع الصحيفة يخفف ويثقل، مثل سفينة وسفن نادران، وقياسه صحائف وسفائن. صحيفة الوجه: بشرة جلده.

وسمى المصحف مصحفاً لأنه أصحف أى جعل جامعاً للمصحف المكتوبة بين الدفتين والمصحف: وهو الذي يروى الخطأ عن قراءة المصحف بأشباه الحروف. راجع الخليل بن أحمد- العين (ج ١، ص ١٩٣)

جميع ما ذكرناه في أمر الصراط، وقالوا وفي الحديث: أنه أدق من (*) الشَّعْر وأحد من السيف، وحضور الخلائق على ما هذا صفته غير ممكن، وإنما يجحدون الميزان مصيراً إلى استحالة وزن الأعراض، ولاحقاً وسقوط ما قالوه، فإنه لا يستحيل الطيران في الهواء والمشى على الماء، وكيف يذكرون ذلك من يلزمه الدين بقلب العصا ثعباناً وخلق البحر أطواداً، والموزون الصحف المشتملة على الأعمال، والرب تعالى يزنها على أوزان أجورها بما يتعلق بها من ثواب وعقاب، وحملت المعتزلة الصراط المركب على الصراط المستقيم صراط الله وهذا التأويل يأباه قوله تعالى: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ (٢٣)﴾ [الصفافات] وأجمع المفسرون على تفسير الصراط بما ذكرناه، وقال عليه السلام في صفته «وعلى جنبه خطاطيف وكلايب»^(١) وسألت عائشة - رضى الله عنها - رسول الله ﷺ فقالت: إذا طويت السماء وبدلت الأرض فأين يكون الخلق يومئذ، فقال - عليه السلام - : على جسر جهنم، قال القاضي في الهداية: قال سلف الأمة، وجميع أهل الإثبات وأصحاب الحديث وأئمة الفقهاء: أن الصراط صراطان أحدهما صراط الدين، والثاني جسر على متن جهنم.

وحكى القاضي عن أبي الهذيل وابن المعتز أنهما قالاً بجواز ذلك ولكن لا يقطعان به سمعاً، واختلف القول عند الجبائي وابنه فأثبتاه تارة ونفياه أخرى.

وقالوا على القول بإثباته وإيجاب إثابة المؤمنين، أن المؤمنين يعدل بهم عنه إلى الجنة (***) ولا يجوز أن يلحق المؤمنين من العبور عليه شيء من الألم.

(*) لائحة ١٠٦ / ٢ من المخطوط.

(١) البخاري (ج ٦ / ٢٧٠٦)، ومسلم (ج ١ / ١٦٧)، وأحمد (ج ٣ / ٢٥)، عمدة القاري (ج ٣٣ / ٣٩٠).

(**) لائحة ١٠٧ / ١ من المخطوط.

ومن أوجب تأويله، قال: ما ورد به بخلاف الممكن يجب تأويله، وأجاب الإمام: بأنه لا مانع منه عقلاً، وإنما ذلك خلاف المعتاد.

وأما قوله: إنه لا يلحق المؤمنين منه تعب، قلنا: وما المانع منه ولا يبعد أن ينال الأنبياء والأولياء من أهوال يوم القيامة شيء؟! كيف وقد ورد في الخبر الصحيح أن جهنم تزفر زفرة لا تنفأ عليها وما من ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا جثا على ركبتيه؟! ولا مانع أن يعبروه من غير ألم ولا تعب كما قال عز وجل: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًا ۖ﴾ [مريم: ٧٢].

وأما الميزان فقد أنكره جمهور المعتزلة وقال ابن المعتز والوراق: يجوز ذلك ولا يقطع به سمعاً، ونحن نقول لا تخيل العقل ذلك، وقد صرحت به آى من كتاب الله عز وجل واستفاض معناه فى الأخبار وانعقد على موجهه إجماع السلف، وقد سئل النبي ﷺ عن ذلك فقال: «إنما ت، وزن الصحف» ويحتمل أن يختلف نقلها بحسب الإمكان. قال ابن الجبالى: لا يبعد أن يخلق الله جواهر على أعداد الأعمال الصالحة يقع عليها الوزن، وهذا غير بعيد لولا الخبر المذكور.

الثالث: وأما الشفاعة^(١) فلا يظهر المقصود من البحث فيها إلا بتقديم البحث فى الثواب والعقاب وإحباط الأعمال والرد على المعتزلة(*) والخوارج والمرجئة، والبحث فى ذلك من أعظم أركان السمعيات، وفيه اقترفت الفرق وفى موجه

(١) الشفاعة: الشفاعة فى اللغة: من الشفع، وهو ضد الوتر، لأن المشفوع صار شفعا بالشافع. وتعريفها عرفاً وشرعاً هو: سؤال الشافع الخير لغيره، أو توسط الشافع لغيره بجلب تقع أو دفع ضرر، أو هي السؤال فى التجاوز عن الذنوب والجرائم، وأقسام الناس فى الشفاعة على ثلاثة أقسام قسم غلا فى إثباتها وهم النصارى والمشركون، وقسم أنكر الشفاعة كالمعتزلة والخوارج، وقسم توسط وهم أهل السنة والجماعة ولها شروط. راجع كلمات فى الشفاعة والطيرة. محمد بن إبراهيم الحمد. دار ابن خزيمة.

جرى التكفير والتبديع ، فيجب الاعتناء بمقاصده والكلام فيه يحصره أطراف منها الثواب والعقاب وذكر مذاهب الخوارج^(١) والمرجئة^(٢) والمعتزلة^(٣) ، والرد عليهم وشبه القائلين بالوعيد وتمسك أهل الوعيد بظواهر من الكتاب ومذاهب المحبطة وجواز غفران الذنوب والشفاعة .

الطرف . . . قال الإمام : الثواب عند أهل السنة ليس بمحتوم بل كل نعمة في الدنيا والآخرة على العبد فضل منه وكل نعمة منه عدل وما وعد به من الثواب أو تواعد به من العقاب بقوله فقوله الحق ، وكلما دللنا به على أن لا واجب على الله عز وجل فهو مطرداً هنا ، وزعمت القدريّة أن الثواب والعقاب مستحق على الطاعات والمعاصي من جهة العقل ، وأن المستحق من ذلك غير منقطع ، وأنه إنما يجب على الله تعالى إثابة المطيع إذا لم تقارن طاعته ما يحبط ثواباً ولا يجوز في قضية العقل صرف الثواب عن المطيع ، قال الإمام : ولا يحب العقاب عند الأكثر منهم وجوب الثواب ، فإن الثواب لا يحتمل حطه بخلاف العقاب إنما المعنى بكونه إنه لو كان كذلك لما حسن العقاب على التأييد ، واحتجوا بأننا نعلم بقضية العقل أن العبد المطيع المحسن يستوجب التعظيم والمساء العاصي مستوجب للذم والتقريع ، ورد عليهم بأن ما ذكرتموه مبنى على التحسين والتقبيح العقلي ، وقد (*) أبطلناه ، ثم قد ألزموهم على موجب أصلهم أن السيد لو قام كون عبده وإزاحة علله وهو مستحق منفعة مالك لرقبته ، فإذا أقام العبد في خدمته لم يستوجب على مالكة تحرير رقبته عن العبودية ، فالعبد المخلوق لا يستحق على خالقه جزاء بما لا ينفع به بطريق الأولى ، ثم نعم الله على عباده في الدنيا لا تكاد تحصى ، وأقل مدة من الدهر في نعمائه لو قوبلت بالأعمال الكثيرة الخارجة عن الحد لم توازها ، فما وجه استحقاق العبد بالعمل والجزاء المتأبد الذي لا انفصال

(١) الخوارج: سبق التعريف بالفرقة .

(٢) المرجئة: سبق التعريف بالفرقة .

(*) لوحة ١٠٨ / ١ من المخطوط .

(٣) المعتزلة: سبق التعريف بها .

له، فإن قالوا: إن الثواب هو النعيم المهني عما يكدره، ولو كان عرضة للزوال لما كان هنياً. وأجيب بأن هذه دعوى محل النزاع بما ينال النعم التي وجب العبد شكرها في الدنيا مشوبة بالنقم مع استحقاق شكرها فإذا حسن هذا فلا يمدح الثواب مثله. ثم يقال: الرب تعالى قادر على أن يلهي المثابين عن ذكر الزوال حتى يستوفوا مدتهم، فما المانع من إثبات الثواب على هذا الوجه؟ ثم يقال: إن كان هذا قولهم في الثواب، فما قولهم في العقاب؟ ثم لو رد الأمر إلى الشاهد وباضطرار نعلم أن من بدرت منه بادرة واحدة ثم قد استمر بالبقاء فلا يحسن معاقبته سرمداً، فما وجه ذلك من أرحم الراحمين؟ فإن قالوا: إنما خلد في النار من علم أنهم لوردوا(*) لعادوا لما نهوا عنه، قلنا: فما المانع أن يعاقبه العقاب المستحق ثم يميتة من علم أن لو رد لعاد قبل البلوغ أو لسلبه عقله بعد توفيه العقاب، وفي الإلزامات كثرة، وفي ما ذكرناه من الطرف ما ذهب الخوارج^(١) إلى أن من قارن ذنباً واحداً ولم يوفق لله حبط علمه واستوجب الخلود في العذاب الأليم، وصار إلى أنه يتصف بالكفر، ثم إن الإباضية^(٢) صاروا إلى أنه يتصف بالكفر المأخوذ من كفران النعمة لا من الكفر الذي هو الشرك، وذهبت الأزارقة منهم إلى أنه كافر مشرك، والمعتزلة وإن وافقوا الخوارج في المصير إلى استحقاق الخلود لكنهم يفارقونهم من وجهين: أحدهما: أنهم لم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر ولم يصفوه بالإيمان بل أثبتوا منزلة بين المنزلتين وسموه فاسقاً.

(*) لوحة ١٠٨ / ٢ من المخطوط.

(١) الخوارج: سبق التعريف بالفرقة.

(٢) الإباضية: تنسب إلى زيد بن أبي أبيه وهو غير المحدث المشهود، ويقولون بأن دين الإسلام سينسخ بنبي من العجم يأتي بدين الصابئة وبقرآن آخر ينزل عليه جملة واحدة، وفي الأندلس يحرمون طعام أهل الكتاب ويقولون: إن أهل النار في النار في لذة ونعيم أهل الجنة. انظر ابن حزم والفصل في الملل والنحل (ج ١، ص ٣٧٤)، وقيل: أصحاب عبد الله ابن يحيى الإباضى ويقول إن مخالفينا من أهل القبلة كفار. راجع الشهرستاني في الملل والنحل (ج ١، ص ٣٥).

الوجه الثاني : إن حملة الذنوب عند الخوارج كبائر ، والمعتزلة قسموا إلى الكبائر والصغائر فحاصل قول الخوارج أن مقارفة الزلة الواحدة للطاعات مع عدم التوبة لا يستحق معها ثواباً وإن كثرت ، وهو مغلد في النار ، والمرجئة^(١) على مقابلتهم صارت إلى أن المؤمن لا يستحق عل شيء من الزلات عقاباً لا عاجلاً ولا آجلاً وأنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، ومنهم من قال يعاقب على^(*) زلته في الدنيا بالإيلاء والغموم وينقص الأموال والأنفس والثمرات ، فأما الرد على الخوارج فنقول : من أصلكم أن الوعيد على التأبيد مستحق بزلة واحدة ويحبط لأجلها ثواب الطاعات ، وذلك مع تسليم فساد أصلكم في تحسين العقول ممتنع ، فإن مرجع العقول ومداراتها إلى الشاهد ، ونحن نعلم أن من خدم غيره وبالعجز جهده رعاية حقه مائة سنة فصاعداً ، ثم بدرت منه بادرة واحدة فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة وإذا كان الثواب والعقاب متنافيين فليس الثواب بأن يحبط العقاب بأولى من عكسه .

كيف والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات ، فإحباط العقاب أحق قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾ [هود : ١١٤] .

فإن قالوا : قد حسن من الله تعالى تخليد إبليس بمعصية واحدة ، قلنا : معصية إبليس كفر فإنه شبه الأمر بسجود الأعلى للأدنى قال الله - عز وجل - : ﴿ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة : ٣٤] .

فإن زعموا أن فعل الطاعات داخل في مسمى الإيمان ، وأن المركب ينتفي بانتفاء بعض أجزائه . قلنا : سنفرض المسألة ونتكلم على أطرافها إن شاء الله تعالى ، وقد تمسك أصحاب الوعيد من المعتزلة والخوارج بظواهر من الكتاب

(١) المرجئة : سبق التعريف بالفرقة .

(*) لوحة ١٠٩ / ١ من المخطوط .

ونحن نذكر أعظمها ونشير إلى طرف (*) الكلام عليها منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣].

وهذه في ظنهم نص على الوعيد والخلود، قلنا قال ابن عباس في تأويلها: ومن يقتل مؤمناً متعمداً مستحلاً، ويدل عليه أن الله تعالى لما ذكر القصاص ووجوبه لم يقربه بالوعيد والخلود، وحيث ذكر الخلود لم يتعرض لوجوب القصاص كيف والمطالب القطعية يكفي في إسقاط دلالتها مجرد الإجماع؟! وما تسكوا به قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا (٦٩) إِلَّا مَنْ تَابَ﴾ [الفرقان: ٦٩].

وقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٨١)﴾ [البقرة: ٨١].

وأجاب الأصحاب عن هذه الآي ونظائرها: بأنها تتناول المؤمن الفاسق والكافر بطريق العموم وهي قابلة للتخصيص، فلا يمتنع قصرها على الكافر بأي الوعد وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] وهذا نص في موضع النزاع ولا سبيل إلى تقييد الآية بالتوبة لوجهين: أحدهما: أن قبول التوبة عندهم حتم على الله عز وجل، فلا يتقيد بالمشيئة وهو أحد إلى دونه والتوبة عن الشرك تحبطه وتجبه.

الثاني: أن الله تعالى فرق بين (**) الشرك وما دونه والتوبة عن الشرك تحبطه

(*) لوحة ١٠٩ / ٢ من المخطوط.

(**) لوحة ١١٠ / ١ من المخطوط.

وتجبه، كما أن التوبة عن المعاصي تمحوها، فيكون معنى الآية أن الله لا يغفر أن يشرك به مع الإصرار ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، فمع الإصرار والآلام يبقى للتفصيل بين الشرك وغيره أثر لا استوائهما في عدم الغفران بتقدير الإصرار، ومما احتجوا به قوله ﷺ: «لا يزني الزاني حتى يزني وهو مؤمن»^(١).

وأجيب بأنه محمول على المبالغة، والمراد به وهو كامل الإيمان ويعارضه قوله عليه السلام: «من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة، وإن زنى وإن سرق»^(٢) وقوله عليه السلام: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئاً استخفافاً بحقهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة» فإدخال تارك الصلاة في المشيئة في الكتاب والسنة كاف في الرد على المرجئة، وأما القول في الإحباط فحاصل مذهب المعتزلة فيه يرجع إلى ثلاثة أقوال: الأول: قول الجمهور منهم أن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات كالردة، وذهب الجبائي وابنه إلى الموازنة فزعم الجبائي: أن الطاعات إنما تحبط إذا رتب (*) عليها المعاصي وكذلك العكس، وزعم ابنه أن رجحان الطاعات لا يسقط المعصية من كل وجه، وإنما تحبط من أجور الحسنات بمقدار تلك السيئات ويجازى على ما زاد. قال الإمام: وما ذكره حبط إذ ليس بإزاء معرفة الله - عز وجل - كبيرة يراد وزنها على أجرها، والأشياء تعرف بأضدادها، ثم اضطربوا في استواء الحسنات والسيئات فقال ابن الجبائي^(٣): لا يجوز وقوع ذلك إذ ليس للمطففين إلا الجنة والنار قال الإمام: ولا يبعد في العقل أن يكون كمن مات قبل البلوغ، وما يتعلق

(١) البخاري (ج ٢ / ٨٧٥)، ومسلم (ج ١ / ٧٦)، وأحمد (ج ٢ / ٣٧٦)، وأحمد (ج ٢ / ٣٧٦) ابن ماجه (ج ٢ / ١٢٩٨)، البيهقي (ج ١٠ / ١٨٦)، والترمذي (ج ٥ / ١٥)، الدارمي (ج ٢ / ١٥٦)، النسائي (ج ٣ / ٢٢٧)، عمدة القاري (٣٤ / ٢٢٠).

(٢) مسلم (ج ٦ / ٢٨٥)، الترمذي (ج ١٠ / ١٤٢)، ابن حبان (١ / ٢٣١).

(*) لوحة ١١٠ / ٢ من المخطوط. (٣) ابن الجبائي: سبق التعريف به

بالتكفير بيان حقيقة الإيمان ولا خفاء أن الإيمان في اللغة لمطلق التصديق قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (١٧) ﴿يوسف: ١٧﴾، وقد اختلف الإسلاميون في تفسير مسماه شرعاً، فذهبت الكرامية^(١) إلى أن مجرد الإقرار باللسان كاف في الإيمان وإن أبطن الكفر، وهؤلاء الذين سموهم المؤمنين هم الذين سماهم الله تعالى منافقين ونفى عنهم الإيمان حيث قال ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (٨) ﴿البقرة: ٨﴾.

وقال عز وجل: ﴿وَلَا يَحْزَنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حِزًّا فِي الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (١٧٦) ﴿آل عمران﴾. وقال ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (١) ﴿المنافقون: ١﴾.

والكرامية: تشهد أن المنافقين لصادقون، فإذا لا بد من التصديق بالقلب وهو الركن الأعظم^(*) من الإيمان والإقرار يعبر عنه ويعلم قطعاً أن النبي ﷺ لم يرض منهم لمجرد القول ما لم يقر به عقدهم أن تكليف الخلائق بمعرفة الله - عز وجل - على وجه الإحاطة لا سبيل إليه؛ فالمعتبر إذاً الإقرار بالله ورسوله عن منته الجملة.

قال أصحابنا: والذي يصير به مؤمناً وهو التكليف العام، أن يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له في ملكه، ولا نظير له في صفاته، ولا قيم له في أفعاله، وأن محمداً رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق، والقول شرط مظهر لما اشتمل عليه الجنان، وقد يكتفى بما في القلب في الحكم بالإيمان لمن مات عقيب ذلك ولم يتمكن من النطق، ويكتفى بالإشارة في حق الأخرس، واختلف جواب الشيخ أبي الحسن في معنى التصديق فقال مرة: هو المعرفة بوجود الصانع

(١) الكرامية: سبق التعريف بها.

(*) لוחه ١١١ / ١ من المخطوط.

وواحدانيته وإلهيته وصفاته وتصديق رسله، وقال مرة: التصديق حديث النفس وهو الأظهر، واختاره القاضى وهو تابع للعقل. وهل نكتفى بالتقليد فى ذلك أم لا بد من معرفة ذلك على بصيرة؟

تقدم القول فيه فى أول الكتاب واختار القاضى أنه غير متصور، وذهبت المعتزلة إلى أن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وأضافوا إلى ذلك فعل الواجبات إقداماً وإحجاماً، وذهب أصحاب الأثر من المحدثين إلى أن الإيمان تندرج فيه جميع الطاعات فرضها ونفلها(*).

وعندهم أن الإيمان الإتيان بما أمر الله به فرضاً ونقلاً، والانتفاء عما نهى الله عنه تحريماً وأدباً وبه قال القلانسى وابن مجاهد ومالك؛ لأنهم لا يخرجونهم من الإيمان بترك شيء من الفرائض ولا بارتكاب شيء من المحرمات غير الشرك؛ خلافاً للمعتزلة والخوارج، وترك مذهب السلف إلى أن تلك شرائط فى الكمال لا فى الصحة، واحتج المعتزلة على أن يسمى الإيمان فعل الواجبات فهو الدين والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان ينتج أن فعل الواجبات إيمان، أما فعل الواجبات هو الدين فلقوله عز وجل: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ٥﴾ [البينة: ٥] فقلوه وذلك إشارة إلى الجميع، وأما أن الدين هو الإسلام فقلوه تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وأما إن الإسلام هو الإيمان فقلوه - تبارك وتعالى - : ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ٣٦﴾ [الذاريات: ٣٥]

واحتجوا بأن قاطع الطريق مخزى والمؤمن لا يخزى، فقاطع الطريق ليس

بمؤمن، وأما قاطع الطريق مخزى فلائنه يدخل النار وداخل النار مخزى؛ لقوله عز وجل ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ [آل عمران: ١٩٢].

وأما أن المؤمن لا يخزى فلقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ [التحریم: ٨].

والجواب: لا نسلم أن الدين فعل الطاعات وقوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ﴾ (*) دين القيمة (٥) [البينة: ٥] أشار إلى إخلاص الوجدانية لوحده وتذكيره.

وقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣٥) [الذاريات: ٣٥].

الجواب: أنهم لما كانوا مؤمنين ومسلمين عبر عنهم بالوصفين معاً لما بين الإسلام والإيمان من التلازم، فإن الإيمان باطن الإسلام والإسلام ظاهر الإيمان، ثم ما ذكره معارض لقوله عز وجل: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] ولقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢] وذلك يبطل سلب الإيمان عن مرتكب الكبيرة، ومن الدليل على بقاء اسم الإيمان بوجه الطاعات المقيدة بالإيمان إجماعاً، وبأنهم تصرف إليهم الغنائم ويذب عنهم ويصلى عليهم ويدفنون في مقابر المسلمين، ثم من المشهور أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

والمعنى بذلك أن تصديقاً لا يفضل تصديقاً قال القلانسي: لا يبعد بإطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، قال الإمام: وهذا لا يؤثر ويمكن حمل الزيادة والنقصان فيه على أمرين: أحدهما: كثرة المتعلقات، والثاني: توالي الأمثال وقلة الأضداد، وإذا كان الإيمان هو التصديق ومادته المعارف ومن كثرت معارفه كان تصديقه أكثر قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ

أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا ﴿[التوبة: ١٢٤] فأطلق الزيادة(*) باعتبار زيادة المعارف، وهذا تأكيد احتمال الأول، وتوكيد الثاني قوله عليه السلام في صفة أبي بكر الصديق - رضى الله عنه - : «وإنما سبقكم بشيء وقر في صدره»^(١).

ومما نُقِلَ عن بعض السلف أنهم كانوا إذا قيل لأحدهم: أنت مؤمن قال: «أنا مؤمن إن شاء الله تعالى» فليس ذلك تردداً في الإيمان، ولكن إشارة إلى الاستناد إلى العاقبة عند الحسن البصري حين سأله شخص عن ذلك، فقال: إن أردت ما تحل به منا كحتي فأنا مؤمن حقاً، وإن أردت ما يحكم لى به من النجاة من النار فأنا مؤمن إن شاء الله تعالى.

الطرف الثالث في الشفاعة: قال الإمام: إذا ثبت جواز الغفران فقد شهد شواهد من الكتاب والسنة لم نذكرها لكثرتها على ثبوت الشفاعة، اعلم أن مذهب أهل الحق أن الشفاعة حق، وقد أنكرها منكرو الغفران وهى من مجوزات العقول، وقد وردت النصوص بها فيجب اعتقادها، وحملت المعتزلة الشفاعة على زيادة الدرجات وقد قال ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»^(٢) وقال عليه السلام: «خيرت»^(٣) بين الشفاعة وبين أن يدخل منظر أمتي الجنة فاخترت الشفاعة فإنها أشفى وأجمع المسلمون قبل ظهور البدع على الرغبة إلى الله تعالى في أن يرزقهم الشفاعة واحتجت المعتزلة بقوله - عز وجل - : ﴿مَا (***) لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] وأصحاب الكبائر ظالمون بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ﴾ [النساء: ١١٠].

(*) لוחه ١١٢ / ٢ من المخطوط. (١) لم أعثر عليه.

(٢) مسند أحمد (٢٨ / ٩٩)، وابن حبان (٢٦ / ٤٦٤)، والبيهقي (٢ / ٤٦٣).

(٣) مسند أحمد (٢ / ٣٣٨)، ابن حبان (١ / ٤١٥).

(**) لוחه ١١٣ / ١ من المخطوط.

والجواب : مع العموم وتخصيص الظالمين بالكفاية توفيقاً بين المنصوص ، هل قدر ذكر الصغائر والكبائر فميزوا بين القسمين

قال الإمام: المرضى عندنا أن كل ذنب بالنسبة إلى الله تعالى كبيرة ، وإن كان فيها بنسبة بعضها إلى بعض الأصغر والأكبر ، وزعم الجبائي أنه يجب القطع من جهة العقل بأن في المعاصي صغائر ، وإن لم نعرف عينها ونقطع بأنها محبطة عند اجتناب الكبائر ، وأنه لا يحسن من الله تعالى العقاب عليها عند ذلك ، وقد أبطلنا ما يبنى عليه من مسالك التحسين والتقبيح ، وبيننا أن المتبع في ذلك مسالك الشرع ، فإن تمسكوا بقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَجْتَبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ﴾ [النجم : ٣٢] ، وقوله عز وجل : ﴿ مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ﴾ [الكهف : ٤٩] ، فقد أثبت الصغيرة قلنا : نحن لم ننكر التمييز بين الصغيرة والكبيرة بالنسبة إلى الأقدار ، فإن الخلوة ليست كالزنى ، وإنما ادعينا أن الجميع كبيرة بالنسبة إلى الله عز وجل ، وهو كتفضيلنا الأنبياء بعضهم على بعض مع علو المرتبة للجميع .

وأما تمييز الكبيرة عن الصغيرة فقد قيل الكبيرة ما ترد بها الشهادة ، وهذا يحتاج إلى تفصيل ونظر ، فليس أحد من الناس يعلم إلا قليلاً لمحض الطاعة حتى لا يشوبها بمعصية ، وأشار لهذا إلى أن العصمة من المعاصي (*) ليست شرطاً في العدالة إذ ذلك محسم باب الشهادة ، ولكن من قارف كبيرة أو صغيرة على صغيرة لم تقبل شهادته ؛ فإن ذلك يشعر بالتهاون بأمر الديانة ، ومثله جدير وبال الدنية ، أما من يلم بالصغيرة أحياناً في مراقبة التقوى وقلة نفع النفس في الخروج عن لجام الورع ، وهو مع ذلك لا ينفك عن ندم واستغفار وخوف ، فهذا لا ترد شهادته قال ﷺ : « لا يخلو المؤمن من الذنب يصيبه »^(١) أي : الوقت بعد

(*) لوحة ١١٣ / ٢ من المخطوط .

(١) ليس له أصل .

الوقت ، وإنما الفسق على المعصية وإن كانت صغيرة ، ففي كلام الشافعى فى رد الشهادة الفرق بين الصغيرة والكبيرة^(١) .

قال الإمام : ثم نوجز قولاً بليغاً فنقول كل جريمة تؤذن بقلة أكثر أن من مرتكبها بالدين ورقة الديانة فهى التى تحبط العدالة ، وكل جريمة لا تؤذن بذلك بل يبقى حُسن الظن بصاحبها ظاهراً فهى التى لا تحبط العدالة ، قيل وهذا حسن ما ميزه أحد الضربين عن الآخر ، وأما المعتزلة فقالوا : الكبيرة كل ذنب ، ورد الوعيد عليه فى العقبى ، وقال أبو هاشم : إنما نعرف الكبيرة بورود الذم عليها والوعيد طريقاً إلى معرفة كونها كبيرة لكأن الصغائر كبائر ، ومن ضبطه بإيجاب الحد انجزم عليه الفرار يوم الزحف وعقوق الوالدين ، وقد ورد فى الحديث أنهما من الكبائر ولا حد فيهما ، وذهب بعضهم إلى ضبط الكبائر بما ورد فى الأحاديث وفى الحديث : «اجتنبوا»(*) السبع الموبقات ، ف قيل : ما هن يا رسول الله ؟ قال : الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق ، وأكل مال اليتيم ، وأكل الربا ، والتولى يوم الزحف ، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات»^(٢) رواه مسلم والبخارى .

والأحاديث كثيرة قال الشيخ أبو طالب المكى^(٣) فى القوت : والذى عندي

(١) لم أعثر عليه .

(*) لوجه ١١٤ / ١ من المخطوط .

(٢) رواه البخارى فى الصحيح عن الأيسى ، والبيهقى (٢ / ١٦٩) ، وابن حبان (٢٣ / ١٤٦) ، والنسائى (٥ / ١٠) ، وقال الألبانى فى السلسلة الصحيحة (٥ / ٢٩٣) .

(٣) أبو طالب المكى : هو أبو محمد بن على بن عطية الحارثى الواعظ المكى صاحب كتاب قوت القلوب . كان صالحاً مجتهداً فى العبادة ، ويتكلم فى الجامع وله مصنفات فى التوحيد ، ولم يكن من أهل مكة ، وإنما من أهل الجبل وسكن مكة فنسب إليها ، وكان يترضا كثيراً حتى قيل إنه هجر الطعام زماناً واقتصر على أكل الحشائش المباحة فاخضر جلده من كثرة تناولها ، لقي جماعة من مشايخ الحديث وعلم الطريقة أخذ عنهم ، ودخل البصرة بعد وفاة أبى الحسن بن سالم فأنتهى إلى مقاتله ، وقدم بغداد فوعظ الناس فخلط فى كلامه فتركوه وهجروه . قال محمد بن طاهر =

فى ذلك أن الكبائر سبع عشرة مستخرجة من أحاديث متفرقة جمعها، عدّد ذلك مما ذكره فى بعض الأحاديث ما لم يذكر فى غيره مع إسقاط المتكرر، وهى أربع من أعمال القلوب الشرك بالله، والإصرار على معصيته، والقنوط من رحمته، والأمن من مكروه، وأربع فى اللسان قذف المحصنات، واليمين الغموس والسحر، وثلاث فى البطن شرب الخمر والمنكر من الأشربة وأكل مال اليتيم ظلمًا وأكل الربا^(١) وهو يعلم، واثنان فى الفرج الزنى واللواط، واثنان فى اليد القتل والسرقة، وواحدة فى الرجل فرار الواحد من اثنين يوم الزحف، وواحدة فى الجسد وهو عقوق الوالدين.

قال البغوى فى التهذيب: كل ما يوجب الحد من المعاصى كبيرة وهذا ليس بحصر، فإن الأحاديث قد دلت على كبائر لا يقام فيها الحد كما تقدم، وقيل كل ما ألحق الوعيد بصاحبه بنص أو كتاب أو سنة فهو كبيرة، وقد تقدم فى الرد على المعتزلة ما يفسده، فإن قيل: قد وقع منكم ومن المعتزلة أن التوبة مسقطه للكبائر فبينوا حقيقة التوبة وشرائطها.

قلنا: التوبة فى اللغة^(*) الرجوع يقال تاب وتاب وأتاب إذا رجع عن الزلل والمعاصى إلى الندم لأجل، وإن أضيفت إلى الله تعالى كان معناها عوده على عبده بفبوله، والآية أعظم أركانها الندم إذ لا يفارقها قال عليه السلام: «الندم توبة»^(٢) ويلزمه الحزن والتلهف على مافات، ويلزمه الإقلاع فى الحال، والعزم

= المقدس فى كتاب الإنسان: إن أبا طالب المكى المذكور لما دخل بغداد واجتمع الناس عليه فى مجلس الوعظ خلط فى كلامه وحفظ عنه أنه قال: ليس على المخلوقين أضر من الخالق، فبدعه الناس وهجروه وامتنع من الكلام بعد ذلك، وله كتب فى التوحيد توفى سنة ٣٨٦هـ.

(١) لم أعثر له على أصله، ورد حديث الكبائر سبع، وسبق تخريجه، وحديث الكبائر تسع قال: الألبانى: حسن. انظر حديث رقم (٤٦٠٥) فى صحيح الجامع.

(*) لوحة ١١٤ / ٢ من المخطوط.

(٢) ابن حبان (٣ / ٢٢٠)، والبيهقى (٢ / ٢٠٨)، وابن ماجه (١٢ / ٤٥٨)، أحمد (٨ / ١٦١)، والحميدى (١ / ١٢١).

على عدم الفعل فى الاستقبال إن أمكن، فإن من زنى وجب لا يتصور فيه سوى الندم على ما سلف، والتوبة واجبه على المكلفين بالإجماع لا بالعقل؛ لما بيننا أنه على من تجب من الأحكام الشرعية عقلاً، وجميع المكلفين مخاطبون بها بحسب أحوالهم، فتوبة الكافر غير توبه المذنب، وتوبة المذنب غير توبة العامة المؤمنين، وتوبه عامة المؤمنين غير توبه الصديقين والأنبياء. فأما توبة المشركين فالرجوع إلى الإيمان قال الله تعالى: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي كُنتُ مِنْكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ (٢) وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ﴿[هود: ٢، ٣].

وأما توبة المذنبين فقد قال الله تعالى ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (٥٣) وَأَنبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ ﴿[الزمر: ٥٣، ٥٤]، وأما توبة المؤمنين فقد قال - عز وجل - : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨].

قيل: التوبة النصوح هى الخالصة، وقيل: التى لا يبقى معها ذنب، وقيل: التى لا يعود التائب إلى ما أقلع عنه، وأما توبة النبيين والصديقين فقد قال الله تعالى (*): ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ [التوبة: ١١٧].

وقال عليه السلام: «إني ليغان على قلبي فأستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة»^(١) قيل لأنه عليه السلام لم يزل مترقياً فى المقلعات فكلما ترقى إلى تعلم استغفر الله لوقوفه مع ما قبله، وفضل الله لا نهاية له وحسنات الأبرار سيئات المقربين، ثم التوبة تنقسم إلى ما يتعلق لمحض حق الله عز وجل ويكفى ذلك الندم ومن ذلك: شرب الخمر والزنى، إذا كانت المزنى بها مطاوعة وليس

(*) لوحة ١١٥ / ١ من المخطوط.

(١) الصحيح: «إنه كان يستغفر الله فى اليوم والليلة مائة مرة». ولفظه الحديث: «وإني لاستغفر الله فى كل يوم مائة مرة». قال الألبانى: صحيح.

فيه تلطيخ فراش ولا يجب عليه الطهارة ولا تسليم نفسه للحد، والأولى به الهرب قال عليه السلام: «من أتى منكم شيئاً من هذه القاذورات فليستتر بستر الله»^(١) وقال أبو هاشم: إظهاره الذنب معصية ونحن نقول الستر أولى، وقد قال عليه السلام: عن ما عز لما أمر برجمه وهرب فاتبعوه وقتلوه: «لقد تاب توبة لو قسمت»^(٢) على أهل الأرض لو سعتهم» فدل ذلك على جواز الإظهار والهرب، وأما ما يتعلق بحق الآدميين فما كان منه يرجع إلى مال أو عرض فلا يكفى فيه الندم ما لم يجد من ذلك بطريقاً وإن كانت جنايته بالقتل الموجب للقصاص؛ فقد قال القاضي وكثير من الناس: لا يكفى الندم ما لم يسلم نفسه للقصاص أو يعفى عنه، وقد قال الإمام: إذا ندم صحت توبته في حق الله تعالى ومنعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعى خروجه عنها، فلا يقدر في توبته عما سبق منه، فتوبة الكافر بالرجوع إلى الإيمان وتوبة المبتدع رجوعه عن بدعته، فإن كان قد استقر إلى غيره ودعاه إليها، وجب عليه إعلامه برجوعه عن ذلك وأنه باطل وإزالة الشبهة فإن كثروا بحيث يتعذر له جمعهم وجب عليها إشاعة رجوعه والاجتهاد في نشر ذلك بحسب الإمكان، فإن صنف كتاباً في نظره الباطل وجب عليه إزالته، وإن كان قد خرج عن يده اجتهد في تحصيله وإتلافه بحسب الإمكان، وتصح التوبة عن بعض الذنوب خلافاً لأبي هاشم^(*) ولا يجب قبول التوبة على الله تعالى بالعقل، وقد انعقد الإجماع على قبول توبة الكافر وقال عز وجل: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]

(١) موطأ مالك (ج ٥ / ١٢٧)، وسبل السلام (٦ / ٢٧).

(٢) البخاري (٢٢ / ٣٦٥)، ومسلم (١١ / ٣١٨)، وأحمد (١٢ / ١١٧) والدارمي (٧ / ١٨١)، وسنن البيهقي (٢ / ٢٢٦)، وابن حبان (١٠ / ٢١٦)، وأبي داود (١٣ / ٨٢)، والترمذي (٥ / ٥٠).

(*) لوحة ١١٥ / ٢ من المخطوط.

وأما قبول توبة المذنب فالظواهر تدل على قبولها قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ [الشورى: ٢٥].

ولا يمتنع تقييد هذا المطلق بالمشيئة.

كما قال الله تعالى: ﴿يَتُوبُ اللَّهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ﴾ [التوبة: ١٥].

فصل : فيما قال الإمام : الجنة والنار مخلوقتان

إذ لا يتخيل العقل خلقهما وقد شهدت بذلك آى من كتاب الله - عز وجل -
منها قوله تعالى : ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ
أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [١٣٣] ﴿ آل عمران : ١٣٣ ﴾ .

قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴾ [١٣] ﴿ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ﴾ [١٤] ﴿ عِنْدَهَا جَنَّةُ
الْمَأْوَىٰ ﴾ [١٥] ﴿ [النجم : ١٤ ، ١٥] ﴾ .

قال : يعنى جبريل بالصورة التى خلقه الله عليها ابتداء من الإخبار فى قصة
آدم عليه السلام الجنة وخروجه منها ، وقد أنكرت طوائف من المعتزلة خلقها
وزعموا أن لا فائدة فيه قبل الثواب والعقاب ، وحملوا الجنة فى قصة آدم على
بستان من (*) بساتين الأرض ، وهذا تلاعب بالدين وأفعال الله تعالى لا تحمل
على الأغراض على أصول أهل الحق ، فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وما
المانع أن يقال إن الله جعل فى خلقهما لطفًا فى الإيمان وهو غير بعيد على
موجب أصولهم لما فى ذلك من إكمال تحقيق الوعد واحتج الجبائى . بقوله
تعالى : ﴿ أَكُلُّهَا دَائِمٌ ﴾ [الرعد : ٣٥]

قال فلو كانت مخلوقة ولا مستمتع بها كانت مخالفة لما أشعرت به الآية .

قلنا قال المفسرون : المراد بالأكل هاهنا الثمرة المأكولة كما قال عز وجل
﴿ تُؤْتَىٰ أَكُلُهَا كُلَّ حِينٍ يَأْذَنُ رَبُّهَا ﴾ [إبراهيم : ٢٥] .

ثم نقول قد ورد أن أرواح الشهداء تتمتع بثمار الجنة ورياحينها وبه يجاب

عن خلق بالنسبة إلى أرواح الكفار، وتمسكوا أيضاً قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨].

قالوا: فلو كانت الجنة والنار موجودتين لهلكتا، قلنا: عام دل الدليل على تخصيصه.

قوله: فضل إمام المسلمين بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم أجمعين.

وما نص رسول الله ﷺ على إمامة وتوليته بعده؛ إذ لو نص لاشتهر كما اشتهرت توليته لعلّى عظيم خطير، وإذا تبين أن الإمامة لم تثبت بنص دل على أنها تثبت اجتهداً، والمسلمون أجمعوا على إمامة أبى بكر - رضى الله عنه - وانقادوا بأجمعهم من غير مخالف، وكذلك جرى الأمر فى زمن عمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم، ومعاوية وإن قاتل علياً فإنه كان لا ينكر امامته ولا يدعيها لنفسه، إنما كان يطلب قتلة عثمان ظاناً أنه مصيب وعلى - رضى الله عنه - كان(*) متمسكاً بالحق عالماً بأن الإمامة ليست من أصول الاعتقادات، والخطر كل الخطر فيها يربو على الخطر على من يجهل أصلها، وقد صار أهل الحق إلى أنها تجب سمعاً لا عقلاً، وزعمت الإمامية أنها تجب عقلاً، ولإبطال ذلك بوب عليها فى علم الأصول قالوا: ورد الشرع أيضاً بإيجابها وزعم بعض القدرية أنها إنما وجبت لكونها لطفاً فى إقامة الشرائع، قالوا: وفعل اللطف واجب على الله تعالى وقد تقدم إبطاله. وصار أبو بكر الأصم من القدرية إلى أن الناس إن تكافؤوا فى المظالم استغنوا عن إمام، وزعم أن نصب الإمامة غير واجب فى حكم الدين غير أنه يحسن من الأمة نصبها وإن لم تكن مفروضة، وأنهم متى أقاموا حجهم وجهادهم وتناصفوا لم يلزمهم نصب إمام، وزعم هشام أن الأمة إذا اجتمعت كلمتهم على الحق طوعاً احتاجت إلى إمام، وإن عصت وفجرت وبغت

وأفسدت وامتنعت من إقامته لم يجب على أهل الحق إقامته، وصار النجدات من الخوارج أصحاب نجدة بن عامر إلى أنه لا حاجة بالناس إلى إمام إنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإنهم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإقامة إمام يحملهم عليه، والدليل على مذهب أهل السنة وهو أن نصب الامام واجب على المسلمين شرعاً حاجتهم إلى من ينفذ أحكامهم ويقيم صلواتهم ويحفظ دماءهم وي جيش جيوشهم ويقسم غنائمهم مصدقاتهم خراجهم وينصف(*) المظلوم من الظالم وينصب القضاء ويحفظ الثغور ويبعث السعادة والدعاة ويولى الولاية، والقاطع عليه سمعاً اتفاق الأمة من السلف إلى زماننا على أن الأرض لا تخلو عن إمام قائم بأمر الله، وقد قال أبو بكر الصديق - رضى الله عنه - فى أول خطبته المشهورة: أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإنه حتى لم يمت وتلا هذه الآية: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: ١٤٤] ثم قال: إن محمداً قد قضى سبيله ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا رحكم الله برهانكم.

فأجاب: الناس من كل جانب صدقت يا أبا بكر، ولكننا نصبح وننظر لهذا الأمر من يصلح، ولما قربت وفاة أبى بكر قال تشاوروا فى هذا الأمر، ثم وصف عمر - رضى الله عنه - بصفاته وعهد إليه واستقر الأمر عليه وما دار فى قلبه ولا فى قلب أحد أنه يجوز خلو الأرض عن إمام، ولما قربت وفاة عمر - رضى الله عنه - جعل الأمر شورى بين الستة وكان الاتفاق على عثمان، ثم على على بعده رضى الله عنهما، فدل على أن الصحابة - رضى الله عنهم - كانوا متفقين فى الأحكام عند موت كل إمام إلى أن يقوم غيره ومن ذلك إلى زماننا الإمامة على هذا المنهج فى العصور المعتمدة عند معتقد أهل السنة، وأما إبطال النص(**) على إمامة شخص بعينه فاعلم أن المدعين ثلاث فرق افرقة ادعت النص على إمامة أبى

(**) لوحة ١١٧ / ٢ من المخطوط.

(**) لوحة ١١٧ / ١ من المخطوط.

بكر، وفرقة ادعته على، إمامة العباس، وفرقة ادعته على إمامة على ثم مدعو النص على إمامة على، اختلفوا: فمنهم من قال نص على إمامته باسمه ثم ولديه بعده، ومنهم من قال لم ينص على إمامته باسمه ولكن ذكر صفات لا توجد إلا فيه، وقد أشار الإمام إلى إبطال دعوى النص القاطع بأن ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله لا سيما عند شدة الحاجة إليه وقرب العهد، وحيث لم ينقل دل على عدمه ألا ترى أن أبا بكر - رضى الله عنه - لما قال بعض الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الأئمة من قريش»^(١) فرجع الجميع إلى روايته مع عموم الحديث، فلو كان نص أخص منه لذكر، فإن قيل فقد قال عليه السلام: «من كنت مولاه فعلى مولاه» قلنا يحمل على الموالاة فى الدين والمحبة والمناصرة، وقيل: إن من أسباب هذا الحديث أنه جرى بين على وأسامة بن زيد كلام أو أبيه فقال على: ألسنت مولاك؟ فقال أسامة أو أبوه: إنما أنا عبد رسول الله ﷺ فقال عليه السلام: «من كنت مولاه فعلى مولاه»^(٢) فإن تمسكوا بما روى أنه ﷺ قال لعلى: «أنت منى بمنزلة هارون من موسى»^(٣) إلا أنه لا نبى بعدى فلا حجة فيه أيضاً، فإنه وارد على سبب خاص وهو أنه - عليه السلام - لما نهض إلى غزوة تبوك استخلف علياً على المدينة فشق عليه تخلفه عن رسول الله ﷺ ونزله منزلة هارون من موسى فى الاستخلاف^(٤) فى قومه، ولم يكن (*) هارون أميراً بعد وفاة موسى عليه السلام لأنه توفى قبله قال الإمام ثم تعارض ما ذكره تداعى النصوص فى حق أبى بكر وعمر منها: أنه استخلف أبا بكر فى الصلاة ثم قال:

(١) سبق تخريجه.

(٢) أحمد (٢ / ١٥٧)، الترمذي (٣١٨ / ١٣)، ابن ماجه (١ / ١٤٢).

(*) لوحة ١١٨ / ١ من المخطوط.

(٣) مسلم (١٦ / ٦)، وأحمد (٢ / ٣٧٥)، وابن حبان (٢٨ / ٣٩٤)، والترمذي (١٣ /

٣٢٢)، وابن ماجه (١ / ٢٤٢).

(٤) أحمد (٤ / ٥٩).

«يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر» ثلاثاً وقال: «اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر» وفي الظواهر كثرة، والمعتمد في صحة إمامة أبى بكر إجماع الصحابة، فإنهم أطنبوا على والانقياد لحكمه، واستوى في ذلك من يفترى من الروافض الكذب عليه وغيره، فإن من الذين كانوا إلا ما خلفهم في الله لومة لائم اندرجوا تحت الطاعة بأجمعهم، وكان على - رضى الله عنه - مطيعاً سامعاً ناهضاً إلى غزوة بنى حنيفة.

بالجارية المغنومة من مغائمه وما يحرص به الروافض من إبداء على - رضى الله عنه - شماساً في عقد البيعة كذب صريح، نعم لم يكن يوم السقيفة حاضراً وكان مشتغلاً بنفسه ربما من الحزن على رسول الله ﷺ ثم دخل فيما دخل الناس فيه؛ فبايع أبى بكر على ملأ من الأشهاد، وقد روى عن على ما يصاد قول الشيعة.

قال أبو الحجاف: قام أبو بكر بعد ما يبيع وبايعه على - رضى الله عنه - وأصحابه، فقال: أيها الناس قد أوليتكم بيعتكم هل من كارة؟ فقال على في أوائل الناس: لا والله لا نقيلك ولا نستقيلك، قدمك رسول الله ﷺ فمن ذا يؤخرك، وعن سويد بن علقمة أن علياً - رضى الله عنه - ذكر في خطب طويلة فضل أبى بكر، ثم قال: أعطوه - يعنى المهاجرين والأنصار - البيعة طائعين غير مكرهين وأنا والله أول من سئل له ذلك بينى عبد المطلب وهو كذلك كاره يود لو أن واحداً كفاه ذلك، وهو خير من أتقى وأقدمهم سناً(*) وإسلاماً، وروى قيس بن عباد وغيره عن على - كرم الله وجهه - أنه قال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو عهد إلى رسول الله ﷺ في هذا الأمر عهداً لجاهدت عليه، ولا أترك ابن أبى قحافة يصعد درجة واحدة من منبره، ولكنه ﷺ موضعى وموضعه فقال له: قم فصل بالناس فإن قيل قال على إن أبى بكر كان جامعاً لشرائط الإمامة: قال

(*) لوجه ١١٨ / ٢ من المخطوط.

الإمام: لنا فيه مسلكان أحدهما بالإجماع على إمامته ولو لم يكن صالحاً لما أجمعوا عليه.

الثاني: أن من شرائط الإمامة عند قوم أن يكون قرشياً، وقد كان من صحيحهم، ومن شرائطها العلم، ونحن نعلم باضطرار أنه كان من خيار الصحابة ومفتيهم منها الورع، ونقطع به في زمان رسول الله ﷺ ونعلم ذلك إذا لم يثبت قاذح به مقطوع به وأما شهادته وكفايته فقد شهدت بها آثاره، ودلت عليها سيرته فمما شهد بذلك: إنه لما توفي عليه السلام كاد يخرج الأمر عن النظام وارتد العرب واشرب النفاق وتحزبت الناس أحزاباً حتى قالوا: نخاف الإسلام فحماها، ولقد تشتت الصحابة في موته حتى قام خطيباً وتلا الآية وحاج الأنصار يوم السقيفة، ثم ما كان من إنفاذ جيش أسامة مع مخالفة البعض له، وقال: والله لأن آخر من السماء فتخطفني الطير أو تنهشني السباع أحب إلى من أن أحل لواء عقده رسول الله ﷺ فسألوه (*) أن يصرف أسامة ويولى من هو أكبر منه سنًا وأدرى بالحرب فقال أيوليه رسول الله ﷺ وتأمرنى أن أصرفه، والله لا يكون أبداً ثم ما كان منه في قوة القلب مع قتال أهل الردة وخروجه بنفسه إلى أن قال له على - رضى الله عنه - أقول لك ما قاله لى رسول الله ﷺ يوم أحدًا شهر سيفك وارجع إلى المدينة لا تفجعنا بنفسك^(١) لئن فجعنا بك لا يكون للإسلام نظام أبدا ونحن اليوم إليك أحوج، فرجع أبو بكر وأنفذ خالد بن الوليد رضى الله عنهما، ومما احتج به القاضى على إمامة أبى بكر قوله تعالى: ﴿سَتَدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بِأَسْ شَدِيدٍ تَقَاتُلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦]: وإنما هو أبو بكر قال الامام، وأما عمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم فسبيل إثبات إمامتهم واستجماع الشرائط فيهم كسبيل إثباتها لأبى بكر، وقد استيقن أن أبا بكر - رضى الله عنه - جعل عمر ولياً لعهد، وجعل عمر الأمر شورى بينهم في الستة من غير

(١) ليس له أصل.

(*) لوحة ١١٩ / ١ من المخطوط.

إنكار عليها وذلك إجماع ، وأما إمامة على فإن إمامته لم تجحد ، وإنما هاجت الفتن لأمر ، قال الشيخ أبو الحسن والقاضي والإمام وأكثر الأصحاب : إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الحل والعقد وهو أن يكون عالماً بالكتاب والسنة بالغاً مبلغ المجتهدين وينضم إلى علمه الورع والعدالة والتجربة ، فإذا عقدها لمن هذا شأنه وجب على الكل طاعته : ونقل عن (*) أن يدعى مدع عقداً مستتراً متقدماً على العقد المظهر ، قال : وليس ذلك بأحط رتبة ممن يدعى .

وقد شرط فيه عدلان وذهب بعض المعتزلة إلى أنها لا تنعقد بأقل من أربعة من أهل الاختيار وهو تحكم .

قوله : الخلفاء كما ترتبوا في الخلافة في الظاهر ترتبوا في الفضيلة فخير الناس بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي - رضى الله عنهم ؛ إذ المسلمون كانوا لا يقدمون في الإمامة أحداً منهم ، بل إنما قدموه لاعتقادهم أنه أفضل وأصلح للإمامة من غيره ، قال الإمام في الإرشاد : هل يفضلون بعض الصحابة على بعض أم قلنا الغرض من ذلك ينبيء على منع إمامة المفضول؟ والذي صار إليه أهل السنة أنه تتعين إمامه أفضل أهل العصر إلا أن يكون في نصبه الفتن فيجب نصب المفضول . قال القاضي : إن من شرائط الإمامة أن يكون أفضلهم ، وإليه ذهب الجمهور وأكثر القدرية ، إلا أن يعرض فيه ما يوجب نصب المفضول ، وادعى إجماع أصحابه على وجوب تقديم الأفضل كما أشار إليه هاهنا ، قال : وذلك بين لمن تأمل أحوالهم عند العقد للخلفاء الأربعة ، ونقل القاضي عن أصحاب الحديث وجمهور المتكلمين أن أفضل الناس بعد رسول

اللَّهُ ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان(*) ثم على رضى الله عنهم، ومنهم من توقف في عثمان وعلى وهذا نقله ابن تيمية، قال علماؤنا: قتل عثمان - رضى الله عنه - كان ظلماً إذ كان إماماً، وموجبات القتل مضبوطة عند العلماء، ولم يجز منه ما يوجب قتله ثم تولى قتله رعاى من سفلة الأطراف كالتحمى والأدرك من خزاعة ومن استحق قتلاً فليس إلا قتلة عثمان وقالت عائشة - رضى الله عنها - قتل والله مظلوماً^(١) وما من أحد من أصحاب رسول الله ﷺ إلا من علم أمره وقد عرض نفسه لحمايته، وكان يأمرهم بملازمة بيوتهم ويناشدهم الله وبعضهم أن الجيش يوافيه من الأمصار ولا يظن بالصحابة أنهم قعدوا عن نصرته إسلاماً له، ولكن ظنوا أن القوم ينصرفون عنه فأطاعوا أمره فى ترك الدفع ولزوم البيوت.

قال القاضى: وكل خبر مروي بخلاف ذلك فهو مردود أو معارض بما هو الأشبه بحال الصحابه والاعتبار بخبر الواحد والاثنين، ولم تكن عساكر الإسلام حينئذ بالمدينة ولم يكن بها بعض علماء عثمان وقتل ليلاً فارتفع من دور المدينة وقد قاتل عنه ابن عمر وابن الزبير وأبو هريرة والحسن بن على - رضى الله عنهم - وكان يقول: يا ابن فاطمة انصرف ولم يكن على حاضراً فى ذلك الوقت وماذا روا عن عثمان بن عفان كتب إلى على - رضى الله عنها - فإن هنت وإلا فأدركت ولما أسوق فمن الروايات الشاذة التى لا يعرف قائلها، وكيف يصح وقد أنفذ إليه الحسن لنصرته(**).

وكان يقول لغلماناه من أعمد سيفه فهو حر لوجه الله ففعلوا إلا العبد الذى قتل فى الدار وقد كئز غرض الروافض وطعنهم على أئمة الصحابة - رضى الله

(*) لوحة ١٢٠ / ١ من المخطوط.

(١) لم أعثر عليه.

(**) لوحة ١٢٠ / ٢ من المخطوط.

عنهم - والذي يجب على المعتقد أن يعلم أن جملة الصحابة - رضى الله عنهم - كانوا من الرسول الله ﷺ بمثابة المحار المغبوط والمصادر المحفوظ وقد شهدت نصوص الكتاب بعدالتهم والرضا عن جملتهم بيعة الرضوان وكانوا حينئذ نحو من ألف وسبع مائة، نص القرآن على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار كقوله عز وجل: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠] وكقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ [الحشر: ٨] الآيات، وقال عليه السلام: عشرة من أهل الجنة^(١) وكان منهم طلحة والزبير وعبد الرحمن وسعد وسعيد وأبو عبيدة ابن الجراح، فأما طلحة كان من المهاجرين الأولين شهد مع رسول الله ﷺ المشاهد يوم أحد ووقاه بنفسه، وكان ﷺ يقول اليوم لطلحة^(٢) ولم يشهد بدرًا لأن رسول الله ﷺ كان أنفذه في آخرين من الصحابة ليعرف غير قريش فضرب له ﷺ بسهم، فلما قدم قال: يا رسول الله وأجرى قال وأجرك، فجعل له أجر الحاضرين، وأما الزبير فإنه شهد مع رسول الله ﷺ المشاهد وهاجر إلى الحبشة والمدينة مع زوجته أسماء ذات النطاقين، وهو أول من سل سيفًا في نصرته رسول الله ﷺ وقال عليه^(*) السلام: «لكل نبي حوارى^(٣) وحوارى الزبير» ومناقب الصحابة وفضائلهم عديدة، وحق على المعتدين أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في عهده عليه السلام، فإن نقلت فليتدبر العاقل النقل وطرقه فإن ضعف رده وإن ظهر وكان آحادًا لم يقدح فيما علم لو أثر لما شهدت به النصوص، وينبغي أن لا

(١) لم أعثر عليه وإنما وردت رواية العشرة المبشرين بالجنة فمن الصحاح: على والزبير، ومن الحسان: طلحة وسعد وسعيد، وأبو عبيدة، ومن الضعيف التماسك طريق عثمان وبقيتها ضعيف ساقط، وقد عرفت لحديث عثمان - رضى الله عنه - ثلاث طرق إحداها صحيح والآخر حسن، وقد أخرجهما الطحاوي أيضًا (١ / ١٦٥ - ١٦٦).

(٢) لم أعثر عليه.

(*) لوحة ١٢١ / ١ من المخطوط.

(٣) لم أعثر عليه.

يألو جهداً في حمل كل ما ينقل على وجه الخير ولا يكاد يعدم ذلك ، وأما إمامة على - رضى الله عنه - فقد قال أصحابنا : من سبقت المبايعة له مع أهليته فهو الامام ، وقد بويع في المدينة قبل بلوغ قتل عثمان إلى الشام ، ومن قال : لا يثبت الإمامة إلا بالإجماع ، فنقررها بأن الإجماع قد انعقد بعد موت عمر على أن الإمامة في ستة وأخرج عبد الرحمن بن عوف نفسه ، وكذلك سعد وقد بايعه طلحة والزبير ، قال الأستاذ : وكذلك اتفقوا على أن أهل المدينة حين توجهوا إلى البصرة لم يقصدوا بالخروج قتال على وأصحابه ولكنهم طلبوا قتلة عثمان ، واتفقوا على أن علياً لم يمتنع من تسليم من قامت البيعة عليه أنه من قتلة عثمان ، ولكن لم يتبين ذلك ووقعت المناظرة بينهم ، فصار أهل المدينة إلى أنهم وإن لم يعرفوا بالقتلة فقد عرفوا المعاونة للقتلة ، وذلك من السعى في الأرض بالفساد فيجب به القتل والنفي ، وقال على وأصحابه : لا يجب القتل إلا على القاتل ولما طال بينهم النظر هاجت الفتنة ووقع القتال بين العامة ، وامتنع أهل العلم والمعرفة من القتال فقتل طلحة في الفتنة وأخرجت عائشة(*) من بين القتال وأمسك على والزبير بجهداها الناس عن القتال ولا يجب بمثل هذا تفسيق لأهل الجهاد والعلم .

قال القاضي : إنما امتنع على من تسليم قتلة عثمان لأنه كان لا يرى قتل الجماعة بالواحد ، وقد روى أنه كان يقول من قتل عثمان فليقم ، فنهض على ما قيل أربعة آلاف أو عشرة آلاف من أتباعه ويقول كل من ترى قتل عثمان ، ومما اتفق عليه الأصحاب أنه لا يجوز اللعن على أحد من الفريقين ، وما نقل من اللعن عن بعضهم لبعض فغير صحيح عند أهل الاعتبار ، بل يستغفر للفريقين وأما عائشة ومحلها في الدين والعلم ومعرفة التنزيل والتأويل فلا يخفى ، وقد قال ﷺ : « لا تؤذوني في عائشة فوالله ما نزل على الوحي وأنا في بيت امرأة

مكن غيرها»^(١) وقالت - رضى الله عنها - : أعطيت تسعاً لم تعط لأحد من النساء بعد مريم عليها السلام ، نزل جبريل عليه بصورتى فى كفه ، وأمر رسول الله ﷺ بتزويجى وتزوجنى بكرًا ولم يتزوج بكرًا غيرى ، وقبض عليه السلام فى بيتى وقبره فى بيتى ، وحفت الملائكة ببيتى ، وكان ينزل عليه السلام الوحي وأنا معه فى لحاف ، وأنا بنت خليفته وصديقه ، ونزل عذرى فى القرآن وجعلت طيبه لطيبه ووعدت مغفرة ورزقًا كريمًا ، وإنما قصدت المسير لتسكين الفتنة فكان من الأمر ما كان . وروى عنها أنها سئلت عن واقعة الجمل فقالت : (*) لو علمت أن يكون بين الناس ما كان لم أقف ذلك الموقف ، وكانت إذا ذكرت يوم الجمل تبكى حتى تبل خمارها ، وتقول : غفر الله لنا ذلك السير وعفاه عنا وألحق كل من قتل فيه بنبيه ، وكان على يحتكم بمثل ذلك رضى الله عنهم أجمعين .

قوله : فصل لا تصح الإمامة إلا فيمن يجتمع فيه شرائط : إحداها : أن يكون قرشيًا لأن رسول الله ﷺ قال : «الأئمة من قریش» والأخرى أن يكون مجتهدًا فى الفتوى والأخرى أن يكون ذا نجدة وكفاية ، وكل هذه الشروط كانت موجودة فى خلفاء رسول الله ﷺ . وقد قال رسول الله ﷺ : «الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكًا»^(٢) أى يعضون عليها بالنواجذ وكانت أيام الخلفاء هذا القدر .

أما اشتراط أن يكون من أهل الاجتهاد فمتفق عليه ، وأن يكون مهتديًا إلى المصالح ذا نجدة وكفاية وذلك أهم المقاصد منها .

وأما اشتراطه العدالة والورع ، فكيف يتصدى لذلك من ترد شهادته؟! ومن شرائطها أن يكون قرشيًا للحديث ، وهذا مما يخالف فيه بعض الناس ، ويدعى أنه

(١) لم أعثر عليه .

(*) لوحة ١٢٢ / ١ من المخطوط .

(٢) لم أعثر عليه .

شرط كمال ولا خلاف في اشتراط الحرية والذكورة(*)، وإن اختلفوا في ذلك بتعلق الفروع فلا حاجة إلى الإطالة فيه ها هنا، والله أعلم.

تمة: اعلم أن محمداً ﷺ أفضل الأنبياء والرسل، قال القاضي في الهداية: من أقوى أدلة السمع إجماع الأمة على ذلك ولا يعرف فيه خلاف بين الأمة، ومما يدل على ذلك قوله عز وجل ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾

[آل عمران: ٨١]

ومما احتج به على أفضليته عموم رسالته وكثرة اتباعه، ومما يتعلق بذلك أن الأنبياء أفضل من الملائكة غير الذين أصابوا المعصية كهاروت وماروت وإبليس عند الأشعرية خلافاً للمعتزلة.

قال القاضي: ويجمل الوقوف في تفضيل الملائكة على الأنبياء وتفضيل الأنبياء على الملائكة ويجوز أن يكون أحد الفريقين أو بعضهم أكثر عملاً بالطاعة وثواباً عند الله. قال: وهذا المذهب وإن كان غير مضاف إلى صاحب، فقال به وليس بينهما، ولكنه وقف في أيهما الأفضل ضرورة أنه لا بد من كون أحدهما أفضل بالإجماع، وقد استدل من فضل الأنبياء بأمور منها كثرة الأعمال مع الشهوات بما لهم من المجاهدات.

قال القاضي: وقد يكون ملازمة الملائكة للطاعات تربو على ذلك، وقد يكون في يسير أفعال الأنبياء مع الإخلاص ما يقابل كثرة أعمال الملائكة، فلا عمده إلا على السمع وقد استدل بأمورهم للسجود وهو دليل على تعظيم قدرهم، وإن كانت العبادة لله وقد قال إبليس: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْت عَلَى﴾ [الإسراء: ٦٢]، ولأنه أعلم والأعلم أفضل، قال الله عز وجل: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ

﴿الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، وقال ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، وما احتج به من صار إلى أن الملائكة أفضل قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] فعطف الملائكة عليه وذلك يدل على أفضليتهم، إذ لا يحسن أن يقال: لن يستنكف السلطان من القيام ولا الوزير ويحسن عكسه، والجواب أن محمداً ﷺ أفضل من المسيح ولا يلزم من كون الملائكة أفضل من المسيح أن يكونوا أفضل من محمد ﷺ، ولأن الملائكة جمع تناول جميعهم ولا يلزم من أفضلية جميعهم على المسيح أفضلية كل واحد منهم عليه، وهذا إن سلم أن العطف للمبالغة ويمكن أن يقال: إن العطف إنما كان للتشريك لأن كلاً منهم قد عبد من دون الله فاجز أن كلاً منهما لن يستنكف أن يكون عبداً لله، وعلى هذا التأويل لا يكون في الآية دلالة على أفضليتهم البتة، وهذه النبذة المذكورة كافية في هذا الباب، والله أعلم وصلى الله على سيدنا وحبيبنا وشفيعنا وقره أعيننا محمد عروس الحضرة السيد الكامل الفاتح الخاتم نور أنوار المعارف وسر أسرار العوارف صفوة خلقه، وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً أبداً إلى يوم الدين.

وكان الفراغ من نسخ هذا الشرح المنسوب للإمام العلامة شرف الدين أبي محمد عبد الله بن محمد المعروف بابن التلسماني تغمده الله برحمته في اليوم المبارك الموافق العشرين من شهر المحرم سنة أربع وثمان مائة من الهجرة.

[تم الكتاب والحمد لله الكريم الوهاب]



فهارس الكتاب

• فهرس الآيات القرآنية •

صفحة	السورة والآية	طرف الآية
٢٦	الأنبياء : ٢٢	لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا
٢٧	فاطر : ١١	وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه
٢٧	النساء : ١٦٦	أنزله بعلمه
٢٧	الذاريات : ٥٨	إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين
٢٩	المنافقون : ١	إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله
٣١	طه : ٥	الرحمن على العرش استوى
٣٤	الأنعام : ٣٥	ولو شاء الله لجمعهم على الهدى
٣٤	الأنعام : ١٢٥	فمن يرد الله يهديه يشرح صدره للإسلام
		ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا
٣٤	الأنعام : ١١١	ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة
٣٤	الزمر : ٧	ولا يرضى لعباده الكفر
٣٤	الإنسان : ٦	عينا يشرب بها عباد الله
٣٤	الأنعام : ١٤٨	سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا
		ولا آبائنا ولا حرمنا من شيء . . .

الآية	السورة والآية	صفحة
قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين	الأنعام: ١٤٩	٣٤
وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة	القيامة: ٢٢	٣٦
لا تدركه الأبصار	الأنعام: ١٠٣	٣٦
أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون	النحل: ١٧	٣٧
خالق كل شيء فاعبدوه	الأنعام: ١٠٢	٣٧
قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار	الرعد: ١٦	٣٧
وجنة عرضها السموات والأرض أعدت . . .	آل عمران: ١٣٣	٤٤
ربنا وسع كل شيء علماً على الله توكلنا	الأعراف: ٨٩	٥٦
حتى عاد كالعرجون القديم	يس: ٣٩	٦٣
إن في خلق السموات والأرض	البقرة: ١٦٤	٦٤
ألم نجعل الأرض مهاداً	النبأ: ٦	٦٤
الحمد لله رب العالمين	الفاتحة: ٢	٧١
الذي خلق الموت والحياة	الملك: ٢	٧٤
فعال لما يريد	البروج: ١٦	٩٤
وربك يخلق ما يشاء ونختار	القصص: ٦٨	٩٤

الآية	السورة والآية	صفحة
يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر	مريم: ٤٢	٩٨
لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا	الأنبياء: ٢٢	٢٠٠
لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا	الأنبياء: ٢٢	١٠٣
إذا الذهب كل إليه بما خلق	المؤمنون: ٩٣	١٠٥
الم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ...	البقرة: ٢٤٣	١٠٧
وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه	فاطر: ١١	١١٢
إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين	الذاريات: ٥٨	١١٢
أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد ...	فصلت: ١٥	١١٢
أتيا طوعاً أو كرها قالتا ..	فصلت: ١١	١١٨
إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون	يس: ٨٢	١١٩
ما يأتيهم من ذكر من ربهم	الأنبياء: ٢	١٢٢
والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء	البقرة: ٢٨٨	١٢٤
والوالدات يرضعن أولادهن	البقرة: ٢٣٣	١٢٤
قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك	المنافقون: ١	١٢٥
لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون		
ويقولون في أنفسهم	المجادلة: ٨	١٢٥
ومن يضلل الله فما له من هاد	الرعد: ٣٣	١٢٨

الآية	السورة والآية	صفحة
الرحمن على العرش استوى	طه : ٥	١٣١
تجرى بأعيننا	القمر : ١٤	١٣١
بل يدها مبسوطتان	المائدة : ٦٤	١٣٢
يوم يكشف عن ساق	القلم : ٤٢	١٣٢
وهو القاهر فوق عباده	الأنعام : ١٨	١٣٢
أأمتن من في السماء	الملك : ١٦	١٣٢
الرحمن على العرش استوى	يونس : ٣	١٣٢
ثم استوى إلى السماء وهو دخان	فصلت : ١١	١٣٣
لما بلغ أشده واستوى	القصص : ٢٢	١٣٣
بل يدها مبسوطتان	المائدة : ٦٤	١٣٤
وهو القاهر فوق عباده	الأنعام : ١٨	١٣٤
وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله	الزخرف : ٨٤	١٣٤
الرحمن على العرش استوى	طه : ٥	١٣٤
واسجد واقترب	العلق : ١٩	١٣٥
وهو معكم أينما كنتم	الحديد : ٤	١٣٥
ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم	المجادلة : ٧	١٣٥
إننى معكم أسمع وأرى	طه : ٤٦	١٣٥

الآية	السورة والآية	صفحة
وما يعلم تأويله إلا الله	آل عمران: ٧	١٣٦
والراسخون في العلم	آل عمران: ٧	١٣٦
ونفخت فيه من روحي	الحجر: ٢٩	١٣٦
ولا يرضى لعباده	الزمر: ٧	١٤٠
إن نشأ ننزل عليهم من السماء	الشعراء: ٤	١٤١
ولو شاء الله لجمعهم على الهدى	الأنعام: ٣٥	١٤١
فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام	الأنعام: ٣٥	١٤١
ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيق حرجاً	الأنعام: ٣٥	١٤١
ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلهم الموتى	الأنعام: ١١١	١٤٢
وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا . . .	الإنسان: ١٢٥	١٤٢
عينا يشرب بها عباد الله	الأنعام: ١٤٨	١٤٣
سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا	الأنعام: ١٤٨	١٤٣
ولا آباؤنا إلى قوله تعالى كذلك الذين من قبلهم	الأنعام: ١٤٨	١٤٣
قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون	النساء: ٧٩	١٤٣
إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون		
ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من		
سيئة فمن نفسك		

الآية	السورة والآية	صفحة
قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً	النساء : ٧٨	١٤٣
وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه ألا إنما طائرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون	الأعراف : ١٣١	١٤٣
رب أرني أنظر إليك	الأعراف : ١٤٣	١٥٥
ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط	الأعراف : ٤	١٥٥
وجوه يؤمئذ ناضرة إلى ربها ناظرة	القيامة : ٢٢	١٥٧
كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون	المطففين : ١٥	١٥٧
للذين أحسنوا الحسنى وزيادة	يونس : ٢٦	١٥٧
لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار	الأنعام : ١٠٣	١٥٨
أفمن يخلق كمن لا يخلق	النحل : ١٧	١٦٠
ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون	يس : ٥٤	١٦٢
أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا	العنكبوت : ٤	١٦٢
سواء ما يحكمون		
إياك نعبد وإياك نستعين	الفاتحة : ٥	١٦٧
لمن شاء منكم أن يستقيم	التكوير : ٢٨	١٦٨

الآية	السورة والآية	صفحة
وما تشاؤون إلا أن يشاء الله	التكوير : ٢٩	١٦٨
وأما ثمود فهديناهم	فصلت : ١٧	١٨١
والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم	يونس : ٢٥	١٨١
إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء	القصص : ٥٦	١٨١
وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها	هود : ٦	١٨١
أنفقوا مما رزقناكم	البقرة : ٢٥٤	١٨١
فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون	الأعراف : ٣٤	١٨٢
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا . .	فاطر : ١١	١٨٢
سبح اسم ربك الأعلى	الأعلى : ١	١٨٤
ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآبائكم	يوسف : ٤٠	١٨٤
هذا خلق الله	لقمان : ١٤٦	١٨٦
واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آله يعبدون	الزخرف : ٤٥	١٩٠

الآية	السورة والآية	صفحة
وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين	يوسف: ١٧	١٩٢
وتكون لكم الكبرياء في الأرض	يونس: ٧٨	١٩٣
هل من خالق غير الله	فاطر: ٣	١٩٣
فتبارك الله أحسن الخالقين	المؤمنون: ١٤	١٩٣
وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به بنات كل شيء فأخرجنا منه خضراً نخرج به حباً متراكباً ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون	الأنعام: ٩٩	١٩٣
أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى	ق: ٦	١٩٤
إنه كان غفاراً	نوح: ١٠	١٩٤
غافر الذنب وقابل التوب	غافر: ٣	١٩٤
وهو الغفور الرحيم	يونس: ١٠٧	١٩٤

الآية	السورة والآية	صفحة
ادفع بالتى هى أحسن	فصلت : ٣٤	١٩٤
وهو الواحد القهار	الرعد : ١٦	١٩٤
وهو القاهر فوق عباده	الأنعام : ١٨	١٩٤
والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين	العنكبوت : ٦٩	١٩٥
إنك أنت الوهاب	آل عمران : ٨	١٩٥
يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور	الشورى : ٤٩	١٩٥
إن الله هو الرزاق	الذاريات : ٥٨	١٩٥
الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شىء	الروم : ٤٠	١٩٥
وما رزقناهم ينفقون	البقرة : ٣	١٩٥
وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها	هود : ٦	١٩٦
وهو الفتاح العليم	سبأ : ٢٦	١٩٦
ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين	الأعراف : ٨٩	١٩٦
ربكم أعلم بكم	الإسراء : ٥٤	١٩٦

الآية	السورة والآية	صفحة
الرحمن علم القرآن	الرحمن: ٢	١٩٦
والله يقبض ويبسط	البقرة: ٢٤٥	١٩٦
يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات	المجادلة: ١١	١٩٧
خافضة رافعة	الواقعة: ٣	١٩٧
وتعز من يشاء وتذل من تشاء	آل عمران: ٢٦	١٩٧
أعزة على الكافرين	المائدة: ٥٤	١٩٧
وهو السميع البصير	الشورى: ١١	١٩٧
ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً	البقرة: ٢٦٩	١٩٧
وأشهدوا ذوى عدل منكم	الطلاق: ٢	١٩٨
وهو اللطيف الخبير	الأنعام: ١٠٣	١٩٨
وجادلهم بالتى هى أحسن	النحل: ١٢٥	١٩١
إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان	الرحمن: ٣٣	١٩٨
إن ربنا لغفور شكور	فاطر: ٣٤	١٩٩
وهو العلى الكبير	سبأ: ٢٣	١٩٩
وهو القاهر فوق عباده	الأنعام: ١٨	١٩٩

الآية	السورة والآية	صفحة
أفمن يخلق كمن لا يخلق	النحل : ١٨	١٩٩
إن ربي على كل شيء حفيظ	هود : ٥٧	٢٠٠
إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون	الحجر : ٩	٢٠٠
وكان الله على كل شيء مقيتا	النساء : ٨٥	٢٠٠
ولئن سألتهم من خلقهم	الزحرف : ٨٧	٢٠٠
وكفى بالله حسيبا	النساء : ٦	٢٠١
إن أكرمكم عند الله أتقاكم	الحجرات : ١٣	٢٠١
يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم	الانفطار : ٦	٢٠١
قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا	الزمر : ٥٣	٢٠٢
إن ربي قريب مجيب	هود : ٦١	٢٠٢
وإذا سألك عبادى عني فإني قريب أجيب دعوة الداعى إذا دعانى	البقرة : ١٨٦	٢٠٢
يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم	الأنفال : ٢٤	٢٠٢
ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما	غافر : ٧	٢٠٣
وهو العليم الحكيم	التحریم : ٢	٢٠٣

الآية	السورة والآية	صفحة
وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق	الحجر: ٥٨	٢٠٣
أفحسبتم إنما خلقناكم عبثا	المؤمنون: ١١٥	٢٠٣
يحبهم ويحبونه	المائدة: ٥٤	٢٠٤
ق والقرآن المجيد	ق: ١	٢٠٤
أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به في الناس	الأنعام: ١٢٢	٢٠٤
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء	آل عمران: ١٦٩	٢٠٤
وكفى بالله شهيدا	النساء: ٧٩	٢٠٤
اننى معكما اسمع وأرى	طه: ٤٦	٢٠٤
ذلك بأن الله هو الحق وأن ما تدعون من دونه الباطل	الحج: ٦٢	٢٠٥
إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين	الذاريات: ٥٨	٢٠٥
الله ولي الذين آمنوا	البقرة: ٢٥٧	٢٠٥
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم	التوبة: ٧١	٢٠٦
الله ولي الذين آمنوا	البقرة: ١٥٧	٢٠٦

الآية	السورة والآية	صفحة
هو الولي الحميد	الشورى: ٢٨	٢٠٦
وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار	ص: ٤٧	٢٠٦
وأحصى كل شيء عدداً	الجن: ٢٨	٢٠٦
إنه هو يبدى ويعيد	البروج: ١٣	٢٠٦
قال رب أرنى كيف تحبى الموتى قال أولم تؤمن	البقرة: ٢٦٠	٢٠٦
قال بلى ولكن ليطمئن قلبى قال فخذ أربعة من		
الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل		
منهن جزء ثم ادعن يأتينك سعيًا		
الذى خلق الموت والحياة	المالك: ٢	٢٠٧
ربى الذى يحيى ويميت	البقرة: ٢٥٨	٢٠٧
فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من	البقرة: ٢٥٨	٢٠٧
المغرب		
الذين تتوفاهم الملائكة	السجدة: ١١	٢٠٧
وتوكل على الحى الذى لا يموت	الفرقان: ٥٨	٢٠٧
الحى القيوم لا تأخذه سنه ولا نوم	البقرة: ٢٥٥	٢٠٨
ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل	آل عمران: ١٦٩	٢٠٨
أحياء عند ربهم يرزقون		

الآية	السورة والآية	صفحة
قل هو الله أحد	الإخلاص : ١	٢٠٨
أقمت	المرسلات : ١١	٢٠٩
شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا	آل عمران : ١٨	٢١٠
العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم	آل عمران : ١٨	٢١٠
قل هو القادر	الأنعام : ٦٥	٢١١
وكان الله على كل شيء مقتدرًا	الكهف : ٤٥	٢١١
إياك نعبد وإياك نستعين	الفاتحة : ٥	٢١١
هو البر الرحيم	الطور : ٢٨	٢١٢
إنه هو التواب الرحيم	البقرة : ٥٤	٢١٢
لما آسفونا انتقمنا منهم	الزخرف : ٥٥	٢١٢
وإن الله لعفو غفور	المجادلة : ٢	٢١٢
إن الله رؤوف رحيم	النور : ٢٠	٢١٣
وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبًا	الجن : ١٥	٢١٣
إن الله يجب المقسطين	المائدة : ٤٢	١٣
ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه	آل عمران : ٩	٢١٣
وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم	الكهف : ٥٨	٢١٣
يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو	فاطر : ١٥	٢١٣
الغنى الحميد		

الآية	السورة والآية	صفحة
هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعوكم أو . . .	الشعراء: ٧٣	٢١٤
اللَّهُ نور السموات والأرض	النور: ٣٥	٢١٤
ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة	النحل: ١٢٥	٢١٤
وجادلهم بالتى هي أحسن	النحل: ١٢٥	٢١٤
بديع السموات والأرض	لأنعام: ١٠١	٢١٤
ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل	آل عمران: ١٦٩	٢١٤
ونجعلهم الوارثين	القصص: ٥	٢١٤
إنا نحن نرث الأرض ومن عليها	مريم: ٤٠	٢١٥
وما نؤخره إلا لأجل معلوم	هود: ١٠٤	٢١٥
يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا	آل عمران: ٢٠٠	٢١٥
واتقوا الله		
اللَّهُ يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس	الحج: ٧٥	٢١٥
إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى	فصلت: ٦	٢١٥
يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك	المائدة: ٦٧	٢١٦
إنا أنزلنا التوراة فيها هدى	المائدة: ٤٤	٢١٦
كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين . . .	البقرة: ٢١٣	٢١٦
وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب	الشورى: ٥١	٢١٧

الآية	السورة والآية	صفحة
الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل وكانوا يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ومبشراً برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد	الأعراف: ١٥٧	٢١٧
وكانوا يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ومبشراً برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد	البقرة: ٨٩	٢١٩
وكانوا يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ومبشراً برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد	الصف: ٦	٢١٩
آتيك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا والله يعصمك من الناس	آل عمران: ٤٦	٢٢٠
وكانوا يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ومبشراً برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد	المائدة: ٦٧	٢٢٠
قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثله هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً	الإسراء: ٨٨	٢٢٨
فأتوا بعشر سور مثله مفتريات	هود: ١٣	٢٢٨
فأتوا بسورة من مثله	البقرة: ٢٣	٢٢٨
فكلاً أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصباً ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا	العنكبوت: ٤٠	٢٣٤
قال اركبوا فيها إلى قوله تعالى فبعد للقوم الظالمين	هود: ٤١	٢٣٤

الآية	السورة والآية	صفحة
ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى	الرعد: ٣١	٢٣٥
وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون	العنكبوت: ٤٨	٢٣٥
قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله	الإسراء: ٨٨	٢٣٦
فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا	البقرة: ٢٤	٢٣٦
لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين	الفتح: ٢٧	٢٣٦
الم غلبت الروم	الروم: ١، ٢	٢٣٦
وعدكم الله مغام كثيرة تأخذونها	الفتح: ٢٠	٢٣٦
وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض	النور: ٥٥	٢٣٦
ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد	الفتح: ١٦	٢٣٦
إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون	الحجر: ٩	٢٣٦
ولقد يسرنا القرآن للذكر	القمر: ١٧	٢٣٦
فليأتوا بحديث مثله	الطور: ٣٤	٢٣٦
فأتوا بسورة من مثله	البقرة: ٢٣	٢٣٦

الآية	السورة والآية	صفحة
وما أرسلناك إلا كافة للناس	سبأ: ٢٨	٢٤٠
قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً	الأعراف: ١٥٨	٢٤٠
ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة	البقرة: ١٩٥	٢٤١
قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى	البقرة: ٣٨	٢٤٣
تخفى في نفسك ما الله مبديه	الأحزاب: ٣٧	٢٤٣
إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة	سبأ: ٥٧	٢٤٤
ألا أن لعنة الله على الظالمين	الأعراف: ٤٤	٢٤٤
لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله	الصف: ٢	٢٤٤
فيبزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين	ص: ٨٢	٢٤٤
ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقاً من المؤمنين	سبأ: ٢٠	٢٤٤
وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير	آل عمران: ١٤٦	٢٤٥
وجنه عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين	آل عمران: ١٣٣	٢٤٦
كما بدأكم تعودون	الأعراف: ٢٩	٢٤٨

الآية	السورة والآية	صفحة
وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحيها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم	يس : ٧٨	٢٤٩
ونسى خلقه	يس : ٧٨	٢٤٩
قل يحيها الذى أنشأها أول مرة	يس : ٧٨	٢٤٩
الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً	يس : ٨٠	٢٤٩
وهو بكل خلق عليم	يس : ٧٩	٢٤٩
يوم يخرجون من الأجداث سراغاً كأنهم إلى نصب يوفضون	المعارج : ٤٣	٢٣٩
احشروا الذين ظلموا وأزواجهم	الصفات : ٢٢	٢٤٩
ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون	آل عمران : ١٦٩	٢٥٥
النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب	غافر : ٤٦	٢٥٦
ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين	غافر : ١١	٢٥٧
وإنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم	الأعراف : ٢٧	٢٥٨
قفوهم إنهم مسئولون	الصفات : ٢٤	٢٥٨

الآية	السورة والآية	صفحة
فاهدوهم إلى الصراط الجحيم	الصافات: ٢٣	٢٥٩
ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين	مريم: ٧٢	٢٦٠
إن الحسنات يذهبن السيئات	هود: ١١٤	٢٦٣
وأبى واستكبر و كان من الكافرين	البقرة: ٣٤	٢٦٣
ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها	النساء: ٩٣	٢٦٤
ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها	النساء: ١٤	٢٦٤
ومن يفعل ذلك أثاماً يضاعف العذاب يوم القيامة ويخلد فيها مهاناً إلا من تاب	الفرقان: ٦٩	٢٦٤
بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئة فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون	البقرة: ٨١	٢٦٤
إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون . . .	النساء: ٤٨	٢٦٤
وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين	يوسف: ١٧	٢٦٦
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين	البقرة: ٨	٢٦٦
ولا يحزبك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم	آل عمران: ١٧٦	٢٦٦

الآية	السورة والآية	صفحة
والله يشهد إن المنافقين لكاذبون	المنافقون : ١	٢٦٦
وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة	البينة : ٢	٢٦٧
إن الدين عند الله هو الإسلام	آل عمران : ١٩	٢٦٧
فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين . . .	الذاريات : ٣٥	٢٦٧
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه	التحريم : ٨	٢٦٨
ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيت	آل عمران : ١٩٢	٢٦٨
وذلك دين القيمة	البينة : ٥	٢٦٨
وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفىء إلى أمر الله	الحجرات : ٩	٢٦٨
أولئك كتب في قلوبهم الإيمان	المجادلة : ٢٢	٢٦٨
وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم . . .	التوبة : ١٢٤	٢٦٩
ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه	النساء : ١١٠	٢٦٩
الذين يحتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم	النجم : ٣٢	٢٧٠

الآية	السورة والآية	صفحة
ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها	الكهف: ٤٩	٢٧٠
ألا تعبدوا إلا الله أنى لكم منه نذير وبشير وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه	هود: ٣، ٢	٢٧٣
قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمى الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً أنه هو الغفور الرحيم وأنبئوا إلى ربكم	الزمر: ٥٣	٢٧٣
يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً	التحريم: ٨	٢٧٣
لقد تاب الله على النبى والمهاجرين والأنصار	التوبة: ١٧	٢٧٣
قل للذين كفروا إن يتنهدوا يغفر لهم وما قد سلف	الأنفال: ٣٨	٢٧٤
وهو الذى يقبل التوبة عن عباده	الشورى: ٢٥	٢٧٥
ويتوب الله على من يشاء	التوبة: ١٥	٢٧٥
وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين	آل عمران: ١٣٣	٢٧٦
ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى	النجم: ١٤	٢٧٦

الآية	السورة والآية	صفحة
أكلها دائم	الرعد: ٣٥	٢٧٦
تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها	إبراهيم: ٢٥	٢٧٦
كل شيء هالك إلا وجهه	القصص: ٨٨	٢٧٧
وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل	آل عمران: ١٤٤	٢٧٨
ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلون	الفتح: ١٦	٢٨١
والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار	التوبة: ١٠٠	٢٨٤
للفقراء المهاجرين	الحشر: ٨	٢٨٤
وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما أتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لنؤمنن به ولتنصرنه	آل عمران: ٨١	٢٨٤
وعلم آدم الأسماء كلها	البقرة: ٣١	٢٨٧
هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون	الزمر: ٩	٢٨٧
لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون	النساء: ١٧٢	٢٨٨



• فهرس الأحاديث النبوية الشريفة •

صفحة	طرف الحديث
٤٧	أن رسول الله ﷺ قال: «الأئمة من قريش».
٤٧	قال عليه السلام: «الخلافة بعدى ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً عضوضاً».
٥١	حديث معاذ حينما أرسله الرسول ﷺ إلى اليمن ويجمع روايات الحديث المختلفة ليستدل بها على أن مراد النبي ﷺ أن يعرف معاذ ابن جبل رضى الله عنه كيف يعرف أهل اليمن رب العباد.
٦٧	عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ لما بعثه إلى اليمن: «أما إنك تأتي قوماً هم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه أن يعرفوا الله - وفى رواية - أن يوحدوا الله، وفى رواية أن يشهدوا أن لا إله إلا الله أن محمداً رسول الله».
٦٩	إنما سبقكم بشئ وقر فى صدره.
١١٠	روى زيد بن خالد الجهنى قام بنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحديبية على أثر سماء من الليل فلما انصرف من صلاته قال أتدرون ما قال ربكم قلنا الله ورسوله أعلم قال يقول الله تعالى

صفحة	طرف الحديث
	أصبح من عبادى مؤمن بى وكافر بالكوكب وكافر بى ومؤمن بالكوكب فمن قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بى وكافر بالكوكب ومن قال مطرنا ينوء كذا فهو مؤمن بالكواكب كافر بى .
١٢٥	قوله عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - : إنى زورت نفسى كلاماً
١٣٢	قوله عليه السلام : أن الله خلق آدم على صورته .
١٣٤	قال عليه السلام : أهل النار كل متكبر جبار .
١٣٥	قوله عليه السلام : أقرب ما يكون العبد من ربه إذا كان ساجداً .
١٣٥	قوله عليه السلام : قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن .
١٣٥	قوله عليه السلام : الحجر الأسود يمين الله فى أرضه .
١٥٧	قوله عليه السلام : ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون فى رؤيته .
١٨٣	قوله عليه السلام : إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة .
١٨٧	قوله عليه السلام : قولوا الحق ولو على أنفسكم .
١٨٨	وقد روى بإسناده إلى أبى هريرة أنه قال رسول الله ﷺ إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة .

صفحة	طرف الحديث
١٩٢	قال عليه السلام ليس بمؤمن من لم يأمن جاره بوائقه .
١٩٣	قال عليه السلام : يقول الله تعالى : «الكبرياء ردائي والعظمة ازارى فمن نازعنى واحداً منهما قذفته فى النار» .
١٩٥	قال عليه السلام : ما تركت لأهلك قال : الله ورسوله .
٢٠١	قال عليه السلام : حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا .
٢٠٣	قال عليه السلام : لو دعيت إلى كراع لأجبت .
٢٠٤	قال عليه السلام : العلماء ورثة الأنبياء .
٢٠٤	قال لأن يهدى بك رجلاً خير لك من حمر النعم .
٢٠٦	قال ﷺ لا أحصى ثناء عليك أنت كما اثنيت على نفسك .
٢٠٧	قال عليه السلام لحارثة قال له : كيف أصبحت فقال : أصبحت مؤمناً حقاً فقال له عليه السلام لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك قال : كأنى أرى عرشى ربى بارزاً وأهل الجنة فى الجنة يتنعمون وأهل النار فى النار يعذبون فقال له ﷺ قد عرفت فالزم .
٢١١	قال ﷺ : أبو بكر وعمر سيدا كهول هذه الأمة .
٢١١	قال ﷺ رب أشعث أغبر ذى طمرين يصفح عن أبواب الناس لو أقسم على الله لأبره .
٢١١	قال عليه السلام : حسب المؤمن لقيمات يقمن بها صلبه .

صفحة	طرف الحديث
٢٥٥	قوله عليه السلام: «إنما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة».
٢٥٥	قوله عليه السلام: إن الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة وتأوى إلى قناديل معلقة في ساق العرش.
٢٥٥	حديث الإسراء: أنه لقي آدم في سماء الدنيا وعن يمينه أسودة وعن يساره أسودة فإذا نظر إلى يمينه ضحك وإذا نظر إلى شماله بكى.
٢٥٩	قال عليه السلام: «وعلى جنبه خطاطيف وكلايب».
٢٥٩	سألت عائشة- رضي الله عنها- رسول الله ﷺ فقالت: إذا طويت السماء وبدلت الأرض فأين يكون الخلق يومئذ قال عليه السلام: على جسر جهنم.
٢٦٠	سئل النبي ﷺ عن الميزان فقال إنما توزن الصحف.
٢٦٥	قوله ﷺ: «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن».
٢٦٥	قوله عليه السلام من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق.
٢٦٥	قوله عليه السلام: خمس صلوات كتبهن الله على العباد فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئاً.
٢٦٩	قوله عليه السلام: في صفة أبي بكر الصديق- رضي الله عنه: «إنما سبقكم بشيء وقر في صدره».

صفحة	طرف الحديث
٢٦٩	قال ﷺ شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى .
٢٦٩	قال عليه السلام : خیرت بین الشفاعة وبين أن يدخل أمتى الجنة فأخترت الشفاعة فإنها أشفى
٢٧٠	قال ﷺ لا يخلو المؤمن من الذنب يصيبه .
٢٧١	اجتنبوا السبع الموبقات فقیل : ما هن يا رسول الله؟ قال : الشرك بالله والسحر وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق وأكل مال الیتیم وأكل الربا والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات .
٢٧٢	قال عليه السلام : الندم توبة ويلزمه .
٢٧٣	قال عليه السلام : إني لیغان على قلبی فاستغفر الله فى اليوم والليلة سبعین مرة .
٢٧٤	قال عليه السلام : من أتى منكم شیئاً من هذه القاذورات فليستتر بستر الله .
٢٧٤	قال عليه السلام : فى ما عز لما أمر برجمه وهرب فاتبعوه وقتلوه : لقد تاب توبة لو قسمت على أهل الأرض لو سعتهم .
٢٧٩	روى عن رسول الله ﷺ أنه قال : الأئمة من قریش .
٢٧٩	قال عليه السلام : من كنت مولاه فعلى مولاه .

صفحة	طرف الحديث
٢٧٩	<p>روى أنه ﷺ قال لعلى أنت منى بمنزلة هارون من موسى . عليه السلام لما نهض إلى غزوة تبوك استخلف علياً على المدينة فشق عليه تخلفه عن رسوله الله ﷺ ونزله منزلة هارون من موسى .</p>
٢٨١	<p>ما قاله رسول الله ﷺ يوم أحد شهر سيفك وارجع إلى المدينة لا تفجعنا بنفسك لئن فجعنا بك لا يكون للإسلام نظام أبداً ونحن اليوم إليك احوج فرجع أبو بكر وأنفذ خالد بن الوليد رضى الله عنهما .</p>
٢٨٣	<p>وقالت عائشة - رضى الله عنها - : قتل والله مظلوماً .</p>
٢٨٤	<p>قال عليه السلام : عشرة من أهل الجنة وكان منهم طلحة والزبير وعبد الرحمن وسعد وسعيد وأبو عبيدة بن الجراح .</p>
٢٨٤	<p>كان ﷺ يقول اليوم لطلحة ولم يشهد بديراً لأن رسول الله ﷺ كان أنفذه في آخرين من الصحابة ليعرف غير قريش فضرب له ﷺ بسهمه فلما قدم قال يا رسول الله وأجرى قال وأجرك له فجعل له أجر الحاضرين .</p>
٢٨٤	<p>قال عليه السلام : لكل نبي حوارى وحوارى الزبير .</p>
٢٨٥	<p>قال ﷺ : لا تؤذونى فى عائشة فوالله ما نزل على الوحى وأنا فى بيت امرأة منكن غيرها .</p>

صفحة	طرف الحديث
٢٨٦	<p>وقالت رضى الله عنها: أعطيت تسعاً لم تعط لأحد من النساء بعد مريم عليها السلام نزل جبريل عليه بصورتى فى كفه وأمر رسول الله ﷺ بتزويجى وتزوجنى بكرراً ولم يتزوج بكرراً غيرى وقبض عليه السلام فى بيتى وقبره فى بيتى وحفت الملائكة بيتى وكان ينزل عليه السلام الوحى وأنا معه فى لحاف وأنا بنت خليفته وصديقه ونزل عذرى فى القرآن وجعلت طيبة لطيبة ووعدت مغفرة ورزقاً كريماً.</p>
٢٨٦	<p>قال رسول الله ﷺ الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً.</p> <p style="text-align: center;">***</p>

• أهم المصادر والمراجع •

- ١- أبو الحسن الأشعري :
الإبانة فى أصول الديانة تحقيق د/ فوقية حسين محمود- القاهرة .
- ٢- د / محمد عبد الهادى أبو ريدة :
إبراهيم النظام- طبعة القاهرة .
- ٣- البشارى المقدسى :
أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم طبعة ليدن ١٨٧٧ م .
- ٤- القفطى :
إخبار العلماء بأخبار الحكماء طبعة القاهرة- بدون .
- ٥- الجوينى :
الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الإعتقاد تحقيق د/ محمد يوسف موسى- والسيد عبد المنعم عبد الحميد- طبعة القاهرة ١٩٥٠ م .
- ٦- الزركلى :
الاعلام- طبعة القاهرة ١٩٢٧ م .
- ٧- الخياط :
الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد- طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م .
- ٨- ابن كثير :
البداية والنهاية- طبعة القاهرة سنة ١٩٣٢ م .

٩- الزبيدي:

تاج العروس من جواهر القاموس طبعة القاهرة.

١٠- الذهبي:

تاريخ الإسلام- طبعة القاهرة ١٣٦٧هـ.

١١- جرجى زيدان:

تاريخ التمدن الإسلامى- طبعة القاهرة.

١٢- ابن قتيبة:

تأويل مشكل القرآن- تحقيق سيد أحمد صقر- طبعة القاهرة ١٩٥٤م.

١٣- ابن عساكر:

تبين كذب المفترى- طبعة دمشق ١٣٤٧هـ.

١٤- ابن سينا:

تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م.

١٥- الجرجانى:

التعريفات- طبعة الدار العلمية- بيروت- لبنان.

١٦- جول لا بوم:

تفصيل آيات القرآن الحكيم نقلة إلى العربية/ محمد فؤاد عبد الباقي طبعة القاهرة ١٩٢٥م.

١٧- الباقلانى:

التمهيد فى الرد على الملحده المعطلة والقراطمه والخوارج والمعتزلة- تحقيق د/ محمد أبو ريده، د/ الخضيرى طبعة القاهرة ١٩٤٧م.

١٨- القرطبي:

الجامع الأحكام القرآن- طبعة القاهرة بدون .

١٩- الزمخشري:

الجال والامكنة والمياة- طبعة لبدن سنة ١٨٥٥ م .

٢٠- الألوسى:

حلاء العينين فى محاكمة الأحمدين طبعة القاهرة .

٢١- د/ فوقية حسين محمود:

الجوينى إمام الحرمين سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ إصدار وزارة الثقافة والإرشاد القومى .

٢٢- آدم سميث:

الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ترجمة د/ محمد أبوريده- القاهرة .

٢٣- د/ مصطفى حلمى:

الحياة الروحية فى الإسلام طبعة القاهرة .

٢٤- على مبارك:

الخطط التوفيقية الجديدة طبعة القاهرة ١٣٠٦ هـ .

٢٥- ابن فرحون:

الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب- طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ .

٢٦- القشيري:

الرسالة القشيرية- طبعة القاهرة ١٣٤٦ هـ .

٢٧- الذهبي :

سير أعلام النبلاء- طبعة دار المعارف القاهرة سنة ١٩٥٥ م.

٢٨- الجويني :

الشامل في أصول الدين .

٢٩- ابن العماد الحنبلي :

شذرات الذهب في أخبار من ذهب مكتبة القدس - القاهرة ١٣٥٠ هـ.

٣٠- الجويني :

شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل - تحقيق د/ أحمد حجازي السقا- طبعة الكليات الأزهرية القاهرة .

٣١- السيوطي :

صون المنطق والكلام- تحقيق د/ على سامي النشار طبعة القاهرة .

٣٢- السبكي :

طبقات الشافعية- طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ.

٣٣- ابن خلدون :

العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر- طبعة القاهرة ١٩٠٤ م.

٣٤- جولد تسهير :

العقيدة والشريعة في الإسلام ترجمة د/ محمد يوسف موسى - وآخرون طبعة القاهرة .

٣٥- الجويني :

العقيدة القطامية- تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري طبعة القاهرة .

٣٦- الجوينى :

غياث الأمم فى التياث الظلم تحقيق د/ فؤاد عبد المنعم ، د/ مصطفى حلمى -
منشأة المعارف - اسكندرية مصر .

٣٧- ابن حزم :

الفصل فى الملل والنحل طبعة بيروت - لبنان .

٣٨- ابن النديم :

الفهرست - طبعة ليسبك سنة ١٨٧١ م .

٣٩- د. محمود قاسم :

ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه - طبعة القاهرة .

٤٠- الجوينى :

الكافية فى الجدل تحقيق د/ فوقية حسين محمود طبعة دار الأنصار -
القاهرة .

٤١- حاجى خليفه :

كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون - طبعة الأستان - بتركيا .

٤٢- ابن منظور :

لسان العرب - المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٠٥ هـ .

٤٣- القاضى عياض اليحصبى :

المدارك فى ترتيب .

٤٤- د/ بنيس :

مذهب الذرة عن المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهند ترجمة د/ عبد
الهادى أبورين طبعة القاهرة ١٩٤٦ م .

٤٥- المسعودى:

مروج الذهب ومعادن الجوهر طبعة القاهرة ١٣٤٦ هـ.

٤٦- ياقوت الحموى:

معجم البلدان - طبعة دار الحديث القاهرة.

٤٧- البكرى:

معجم ما استجمر طبعة القاهرة ١٩٤٥ م.

٤٨- الخوارزمى:

مفيد العلوم ومبيد الهموم طبعة القاهرة ١٣٢٨ هـ.

٤٩- ابن رشد:

مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة - تحقيق د/ محمود قاسم القاهرة ١٩٦٥ م.

٥٠- ابن الجوزى:

المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم - ط ١ حيدر آباد الهند سنة ١٣٥٩ هـ.

٥١- ابن تيمية:

منهاج السنة - تحقيق د/ محمد رشاد سالم - طبعة القاهرة.

٥٢- الشعرانى:

اليواقيت الجواهر فى بيان عقائد الاكابر - طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ.

٥٣- د/ على سامى النشار:

نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ط ٣ - طبعة دار المعارف القاهرة.

٥٤- الشهرستانى:

الملل والنحل - تحقيق محمد سيد كيلانى - طبعة القاهرة.

٥٥- ابن تغرى بردى:

النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة- طبع المؤسسة المصرية العامة
للطباعة والنشر.

٥٦- د/ عمران صبرة:

مناهج البحث فى العلوم الإسلامية عند الجوينى مخطوطة- بكلية دار العلوم
جامعة المنيا.

فهرس (الموضوعس)

المقدمة .	٥
بين الجوينى والتلمسانى .	١٨
حول لمع الأدلة .	١٣
فصل : صانع العالم .	٢٢
فصل : قول معتزلة البصرة أن البارى يريد بإرادته حادثة .	٢٣
فصل : الرب صانع العالم : سميع وبصير ومتكلم .	٢٤
فصل : الرب - سبحانه وتعالى - باق واجب الوجود .	٢٥
فصل : صانع العالم واحد عند أهل الحق .	٢٦
فصل : القديم عالم بعلم قديم ، وقادر بقدره قديمة .	٢٧
فصل : فى كون البارى - تعالى - متكلم .	٢٨
فصل : الكلام الحقيقى . . . شاهداً .	٢٩
فصل : كلام الله - تعالى - مقروء بالسنة القراء .	٣٠
باب : ذكر ما يستحيل فى أوصاف البارى - تعالى .	٣١
فصل : الحوادث كلها تقع مرادة لله - تعالى .	٣٣

٣٥	فصل : مذهب أهل الحق - أن الباري - تعالى - مرئى .
٣٧	فصل : الربّ - سبحانه متفرد بخلق المخلوقات .
٣٨	فصل : العبد [غير] مجبر على أفعاله .
٣٩	فصل : لا يجب على الله - تعالى - شىء .
٤٠	فصل : القول في إثبات النبوات .
٤١	فصل : إنّما يثبت صدق مدعى النبوة بالمعجزات .
٤٢	فصل : الدليل على ثبوت نبوة نبينا محمد ﷺ .
٤٣	فصل : للنبي معجزات سوى القرآن الكريم .
٤٤	فصل : في ما جوزه العقل .
٤٥	فصل : إمامة المسلمين .
٤٦	فصل : فضيلة الخلفاء الراشدون .
٤٧	فصل : من يصلح للإمامة .
٤٩	التعليق والشرح حول شرح اللمع .
٥٩	وصف المخطوطة .
٦٣	كتاب شرح لمع الأدلة للشيخ شرف الدين ابن التلمساني .
٩٦	قوله : فصل : معتزلة البصرة إلى أن الباري - تعالى - يريد بإرادة حادثه .
٩٨	قوله : فصل : صانع العالم سميع ، بصير ، متكلم .

- ١٠١ قوله : فصل : البارى - سبحانه وتعالى - باق واجب الوجود .
- ١١٦ فصل : وقد ذكرنا أن البارى - سبحانه - وتعالى متكلم .
- ١٢٣ قوله : فصل : الكلام الحقيقى شاهداً وهو حديث النفس .
- ١٢٦ قوله : فصل : كلام الله تعالى مقروء بالسنة الغراء محفوظ في صدور الحفظة مكتوب في المصاحف على الحقيقة .
- ١٢٩ باب : قوله ذكر ما يستحيل في أوصاف الله تعالى .
- ١٣١ فصل : الرب سبحانه - وتعالى مقدس عن الاختصاص .
- ١٣٧ فصل : الرب سبحانه - وتعالى مقدس عن قبول الحوادث .
- ١٣٩ فصل : الحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى خيرها وشرها ، نفعها وضرها .
- ١٤٤ قوله : فصل : مذهب أهل الحق أن الله تعالى يجوز أن يراه الراؤون بالأبصار .
- ١٦٠ قوله : فصل : الرب سبحانه - وتعالى - منفرد بخلق المخلوقات .
- ١٦٥ قوله : فصل : العبد غير مجبر على أفعاله بل هو قادر عليها مكتسب فعلها .
- ١٧١ قوله : فصل : لا يجب على الله تعالى شيء .
- ١٨٣ فصل : فيما جرى عليه الأصحاب فى أحكام الصفات .
- ٢١٩ فصل : قوله : إنما يثبت صدق من ادعى النبوة بالمعجزات .

- ٢٢٥ قوله : فصل : الدليل على نبوة نبينا محمد ﷺ المعجزات .
- ٢٣٨ قوله : فصل : ولرسول الله ﷺ آيات معجزات سوى القرآن ؛
كانشقاق القمر ، وتسبيح الحصا ، وإنطاق النصب ونبع الماء من بين
أصابعه وغيرها . .
- ٢٤٦ فصل : فما جوزه العقل وورد به الشرع وجب القضاء بثبوتة .
- ٢٧٦ فصل : قال الإمام : الجنة والنار مخلوقتان .
- ٢٩١ فهرس الآيات القرآنية .
- ٣١٥ فهرس الأحاديث النبوية .
- ٣٢٣ أهم المصادر .
- ٣٣١ فهرس الموضوعات .

